中國上古史論文選集

杜正勝編

華世出版社印行

史學論叢 ③

中國上古史論文選集 下

杜正勝編

中國上古史論文選集

杜正勝編

華世出版社印行

杜正勝編

中國上古史論文選集（下）

華世出版社印行

中國上古史論文選集　杜正勝編

中華民國 68 年 11 月 初版

出版者：華世出版社
局版臺業字第 0247 號
台北郵政 13—341 號信箱

發行人：奉壘泉

發行者：華世出版社
辦事處：台北市景美興隆路一段70巷11弄13號
郵撥：103989號　電話：9321411號

精裝二册　定價新臺幣 600 元

中國上古史論文選集　下册目錄

肆　政事制度……………………………………651

〔17〕西周封建的特質——兼論夏政商政與戎索周索…………杜正勝……653

序

一　從征服殖民到封建

㈠周初的征服　㈡殖民與封建

二　安撫懷柔的殖民策略

㈠撫綏政策及其原因　㈡東土的商政

㈢戎狄與夏政

三　封建制的經濟基礎

㈠周索　㈡戎索　㈢五服

結語

〔18〕周東遷始末……………………許倬雲……697

一　西周末葉的外族

二　宗周與成周的消長

三　西周末葉的封建制度

四　周東遷的前後

五　東周列王概述

〔19〕中國古代統一國家的特質——皇帝統治之出現…西嶋定生……729

一　課題的意義

二　「皇帝」之出現

三 「郡縣」制、官僚制和個別人身統治
四 皇帝統治基礎的社會秩序
五 二十等爵制之形成與秦漢統一國家的特質
〔20〕 中國古代賦稅制度論……宮崎市定…… 749
緒言
一 賦與稅之區別
二 禹貢田賦淺釋
三 賦之發展
四 論租稅之沿革——特說助法
結論
伍 社會經濟…………………………………… 797
〔21〕 中國最古農業的基本特徵…何炳棣…… 799
〔22〕 殷代社會的歷史文化………陳夢家…… 813
〔23〕 周易中所見氏族制崩潰期
社會經濟之發展…………許宏烋…… 833
〔24〕 春秋戰國時代的
社會與國家……………增淵龍夫…… 851
序——春秋時代之「國」與社稷
一 春秋時代之「國」與國人
二 春秋時代「國」變質的過程
三 春秋時代「國」和鄙邑關係變質的過程
四 戰國時代的展望
〔25〕 周代都市的發展與
商業的發達……………許倬雲…… 889

一 西周的邑與都
二 西周與春秋都邑的分佈
三 西周春秋交通路線
四 春秋時代的商業
五 春秋的都邑
六 戰國時代的商業
七 戰國的城市
〔26〕 釋俠……………………………錢 穆…… 923
陸 宗教禮俗…………………………………… 929
〔27〕 家邦通論…………………李玄伯…… 931
一 家的通論
二 邦的通論
三 釋主
四 釋生、姓、性、旌，及其他
五 大宗與小宗
六 邦史邦禮及教育
七 釋王、卿、將、士、史、工、巫
八 古邦中的階級
九 殖民
十 中國與希臘羅馬古代相同制度表
〔28〕 釋巫……………………………瞿兌之…… 991
〔29〕 卜辭中社之研究……………凌純聲……1011
〔30〕 社……………………………瞿兌之……1033

〔31〕 周初宗教中
人文精神的躍動…………徐復觀……1041
一 概述
二 周初文化的系屬問題
三 敬的觀念之出現
四 原始宗教的轉化
五 周初人文精神對人性論的妊育及其極限
〔32〕 神仙考……………………………聞家驊……1059
一 神仙思想之發展
二 神仙說及其理論與技術
〔33〕 冠禮新探…………………………楊 寬……1087
一 「冠禮」的起源及其作用
二 「字」的來源及其意義
三 三次加冠弁的意義
四 結語
柒 學術思想……………………………………………1111
〔34〕 原儒墨……………………………馮芝生……1113
一 本篇所討論之問題
二 論儒不必與殷民族有關
三 殷商文化異同問題
四 論儒之「古言服」
五 論儒與「商祝」
六 論周易
七 論三年之喪

八 論殷民族有無「懸記」
九 論孔子是否「與殷商有一種密切之關係」
十 論儒之起原
十一 論儒俠
十二 墨家之起原
十三 論儒俠之共同道德
十四 論墨家與普通俠士不同之處
十五 論儒家墨家之教義之社會的背景
附 原儒墨補
〔35〕 釋論語的「仁」
——孔學新論……………徐復觀……1153
〔36〕 儒家對于婚喪祭禮之理論…馮芝生……1175
〔37〕 道家政治思想………………錢 穆……1191
〔38〕 齊國建立的時期及
其特殊的文化……………沈剛伯……1215
〔39〕 從古代禮、刑的運用探討
法家的來歷………………沈剛伯……1233
引言 用社會觀點研討古史
一 社會的類型決定禮、刑的運用
二 法家出於衞、鄭、晉三國考
三 法家重「勢」用「術」之弊
〔40〕 商子與韓子…………………蕭公權……1247
一 商韓之身世及時代
二 勢

三 農戰
四 法
五 術

肆 政事制度

西周封建的特質
——兼論夏政商政與戎索周索

杜正勝

序

春秋末葉，有一次周王卿士與大小十八諸侯會于召陵（今河南省潁川縣），計謀伐楚。（左定四）會盟歃血的先後次序發生爭執，衞國祝佗乃追溯周初封建的歷史，爲王官萇弘備述魯衞晉三國分封的情形。祝佗的論述最能引起史家興趣的，莫過於魯衞「皆啓以商政，疆以周索」；晉則「啓以夏政，疆以戎索」二語。這兩句話透漏周初封建的本質。祝佗距離周初大約五百年，何況他又「率」祝宗卜史之類的「舊職」，論說當有所本。要了解西周封建的特色，應當探索這兩句話的義涵。近代史家或以亡國殷遺的慘痛遭遇說明周初封建①，固患一間未達；而所謂周索是根據周族的制度來分配土地，戎索是共耕的土地氏族公有制或個體家族的輪流分配制②，也有重新檢討的必要。

我們以爲討論西周立國的封建有三大要素不宜忽略：第一，征服、殖民和封建三環相扣，缺一不可；其次是周族對被征服者的懷柔安撫政策；最後是因人因地制宜的經濟剝削方式。所謂夏政、商政是屬於第二項的問題，舊戎索、周索則屬於第三項。要

---

* 本文原載於食貨月刊復刊第9卷第5、6期（1979），文中金文資料簡稱錄遺＝商周金文錄遺，三代＝三代吉金文存，大系＝兩周金文辭大系。

① 胡適，「說儒」；傅斯年，「周東封與殷遺民」。二文皆載於史語所集刊第4本第3分（1934）。

② 李亞農，西周與東周（上海，1956），63，80

明瞭它們的特質則又非探討第一項不可。

一 從征服殖民到封建

（一）周初的征服

周人代殷商爲天下共主之前，史籍沒有他們實行封建的記載，但關於征服和殖民的則歷歷可指。傳統說法，周始祖弃在有邰長大，即今陝西省武功扶風一帶①，到他的曾孫公劉就遷於陝西邠縣的豳了，公劉「于豳斯館」的殖民活動是經過一番征服過程的②，詩大雅公劉篇曰：「其軍三單，度其原隰，徹田爲糧，度其夕陽，豳居允荒。」于省吾說，單古通戰③。這樣的訓詁符合歷史實情。公劉以後九世至古公亶父，即孟子書中的太王，踰梁山，止於岐下。太王、王季和文王祖孫三代便在渭水流域努力經營，詩大雅緜、皇矣、文王有聲諸篇和古本竹書紀年評述其事。這時期的主要敵人是混夷、串夷、各色戎族、密人和城墻儼然的崇國。周人不但在岐下立室作廟，築城建門，而且從太王時代「以小事大」的局勢經過兩三代的征服，文王時就扭轉爲「以大事小」了。（孟子梁惠王下）。鄰近部族紛紛歸順，詩皇矣說：「予曰有疏附，予曰有先後，予曰有奔奏，予曰有禦侮。」然而我

① 參考石璋如「傳說中周都的實地考察」所引的舊註，史語所集刊第20本下（1948），94。錢穆「周初地理考」（燕京學報，10）主張周族源於山西汾洮之間，其說甚辯。石璋如的調查雖不一定可信，但以周族起於陝西比較合乎情理。若說在山西，公劉「涉渭爲亂」已到陝西了，詩經述公劉遷徙，何以無橫渡天險黃河的任何痕迹。徐旭生在關中考古調查，以爲姜原之族在渭水流域，寶鷄縣有姜城堡和姜氏城。（中國古史的傳說時代，41）聊備一說耳。

② 杜正勝，周代城邦（台北，聯經出版有限公司，1979）22—23

③ 于省吾，雙劍誃詩經新說，（鼎文書局）。

們仍然無法肯定此前周人曾行封建。

封建是征服殖民最高度成熟的表現，文王以前周人主要的勢力範圍猶限於陝西，雖然因遷徙殖民，足跡遍涇渭，所營建的還是部族性的小國，孟子故曰文王以百里而興（公孫丑上）。根據最近的考古發掘，岐下周原出土占卜甲骨，文王祭祀商紂之父帝乙。①文王始終是紂的諸侯，所以我們以爲孔子贊美周文王的「三分天下有其二」，只能就文德言，不能落實爲武功②。周人封建是武王伐紂以後的事，這是二千年來史家的共同見解，當無疑義。然而武王「罷兵西歸」，不久病逝，周族東向征服殖民，固非武王牧野一役就能完成的，甚至周公東征還留下未竟之志，有待讚繼踵武。周公身後繼續東征的有召公奭、伯禽、伯懋父，金文史料歷歷可指③。日人白川靜說，古籍盛讚成康之際，天下安寧，刑錯四十餘年不用，但從銘文分析，這是四十年爭戰的歷史④。白川之說當是不易的論斷。我們在重檢新舊金文資料時，益覺「周雖舊邦，其命維新。」體認他們建國的艱難，便愈欽敬開國豪傑的勇猛精進了。西周封建是在征服殖民中逐漸完成的。

先秦士人將周族東進的偉業全部歸美於周公⑤，可能整箇東進策略是周公規畫之故。周公鎭服東方的策略，其綱要不外建立四箇據點和三道戰線：以天下樞紐的成周爲東進的大本營，以大

① 1977年10月17日日本朝日新聞三版引西安16日新華社電文。

② 杜正勝，「尙書中的周公」，大陸雜誌，56卷3、4合期。

③ 參見郭沫若，兩周金文辭大系圖錄考釋（簡稱大系考釋）。

④ 白川靜，金文世界（平凡社）。

⑤ 如孟子滕文公下，逸周書作雒、墨子耕柱、韓非子說林上、荀子儒效、呂氏春秋察微等。

東小東的尾閭衞國爲支援東進的補給站，以東人舊地的齊魯爲東進的前哨。輔以梁山和鄭城，於是取小東大東如囊中探物，北上達到燕冀，南下及於徐淮江漢。第一線是山東的臨淄和曲阜，第二線是河南東部的朝歌，第三線則爲豫西的洛邑。這三道戰線進可攻，退可守，總根源則在渭水中游的宗周。

營築成周，計議出自武王，由周公完成，尚書大傳曰周公「五年營成周」，是平管蔡建侯衞以後的事。衞是殷王舊地，武王克紂，不能滅其國，封給紂子武庚，其實就是承認殷人不可輕侮的勢力，使管叔蔡叔監視而已。武王逝世，成王年幼，周公攝政踐阼，管蔡流言，伙同武庚叛變。周公東征平亂，乃派最「相睦」的母弟康叔守衞（左定六）。傳世的康侯簋曰：「王來伐商邑，征令康侯啚（鄙）于衞。」（錄遺，157）即記此事。周人在衞駐紮八師，號稱「殷八師」，與成周的「西六師」並爲當時兩大主力軍。前文提到的伯懋父率領殷八師征東夷，凱旋歸來，在牧阜犒賞軍士。（小臣謎簋）牧阜即牧野，白懋父或許就是康叔封之子康伯髦①。詩衞風伯兮說：「伯也執殳，爲王前驅」，又說：「自伯之東」，疑亦東征之詩。衞爲鎮戍東方的重鎮應無可疑了。

衞以東的殖民據點是魯和齊，原先都是商奄東夷的舊地。古本竹書紀年云，祖乙居庇，帝開甲、祖丁因之；南庚自庇遷于奄，陽甲因之；盤庚自奄遷于北蒙，曰殷。奄即山東曲阜，庇在山東魚臺縣，故知商中期，魯國所在的曲阜已爲商奄部族的重要根據地。

① 大系考釋，23—26；陳夢家，「西周銅器斷代(二)」考古學報，1955（10），79—86。

齊在太公以前爲薄姑氏所居（左昭二十），與方鼎記載「周公于征東夷、豐伯、尃古（薄姑），咸戈。」①可能是助姜尚建國。薄姑或係萊夷強族，離營丘僅六十里。（水經濟水注）舊說太公東就國，「夜衣而行，犂明至國，萊侯來伐，與之爭營丘。」（齊太公世家）齊置身於東夷之間，與魯共同擔負翦伐大東地區原住民的任務。

周初攻打東土夷人的戰略，魯頌說得最清楚。閟宮六七兩章曰：

> 泰山巖巖，魯邦所詹（瞻），奄有龜蒙，遂荒大東，至于海邦。淮夷來同，莫不率從，魯侯之功。（六）
>
> 保有鳧繹，遂荒徐宅，至于海邦，淮夷蠻貊。及彼南夷，莫不率從，莫敢不諾，魯侯是若。（七）

鳧繹二山在魯國之南，可以下徐州，達淮河。伯禽時淮夷徐戎並興反，「伯禽率師伐之於肸（費）。」（魯周公世家）尚書費誓載其事。魯國地位不但向南可以遙控徐淮，從曲阜往東，越龜蒙二山，也可包抄泰山山脈的東南兩面，構成一把鉗剪的右刄，沿海岸線北進。然而要奄荒整箇大東地區還須靠鉗剪的另一刄協助。小臣謎簋記白懋父自牧野出發，征東夷，遂東，伐海眉，復歸在牧自。（三代，9・12）陳夢家推測殷八師沿泰山山脈北麓東進，轉戰於今日掖、黃、福山和榮成等縣之地。②這一刄葉上最重要的據點當然是臨淄的齊國。兩片剪刄籠罩下的山東半島

① 吳其昌，金文曆朔疏證（上海商務印書館，1936），1．10。

② 陳夢家，「西周銅器斷代(一)」，考古學報，1955（9），170—172。

就是周人掩有的「海邦」。

自齊魯延伸的雙叉，支點集於梁山。梁山位於曲阜和臨淄的西端三角頂點上，前清出土銅器，號稱「梁山七器」，大部分是召公世家所作。召公以周之同姓兼開國重臣，與魯公、太公共鎮三角據點以經營東方，是很可能的。尤其梁山處於魯西豫東的小東核心區，商奄舊族勢力根深蒂固之地。召公家族的銅器在梁山出土自然深具征服殖民的意義，但是文獻並沒有召公家族鎮戍梁山的任何痕迹。這族人大概有一部分渡古之濟水北上，到今日北平附近建國，勢力波及燕山之外。近年河北北部與遼寧大凌河流域多出關於匽（燕）侯之器①，可以和文獻互證。另外的族人大概就留守周室，世代爲召公。

燕國之燕金文皆作匽，即郾，傅斯年懷疑召公初封在今河南之郾城，故名②。關於召公事蹟，召尊、召卣說召公在郯𠂤接受賞賜。（錄遺，205、207）梁山七器之一的大保簋記載彔子耶反，周王派遣大保出征，有功，「王𠂢（俾）大保易（錫）休余土。」（三代，8.40）彔，金文學家一般同意即六，在今安徽六安縣；余土可能是徐土③。可見東進時期，召公曾往來於蘇皖山東一帶指揮作戰。小臣摣鼎說「召公墾匽。」（錄遺，85）就召公事蹟與地望判斷，匽在今河南郾城當可成立。但從傳統文

---

① 文物參考資料，1955(8)，27；考古，1974(6)，364－372；考古，1977(5)，306－309；考古，1974(5)，309－321。

② 「大東小東說」，史語所集刊第2本第1分。

③ 貝塚茂樹，中國古代史學之發展（東京弘文堂，1967）418－421。

獻看，郾城和梁山一樣，皆未成爲齊魯衞似的長期封國，恐怕只是一時的軍事據點而已。

郾城東南行可以控制蘇皖，南下便進入漢陽地區，今之湖北，古之南國也。有的學者過分強調昭王南征，所以把金文有關南征之器皆隸於昭王時代，反而懷疑周初南征的事實①。是太過了。史記樂書曰：「武亂皆坐周召之治也。……三成而南，四成而南國是疆。」孔子批評爲「盡美矣，未盡善」的武樂描述周公和召公的功蹟，第三章講南征，第四章講南國歸入版圖。如果召公不曾南征，二百年後，他的族嗣召伯虎「徹」江漢疆土時，周宣王不會勉以「召公是似，肇敏戎公，用錫爾祉。」（大雅江漢）逸周書作雒云，周公「凡所征熊盈族十有七國，俘維九邑。」楚君皆稱熊某，盈即嬴，所謂熊盈族大概都在皖鄂境內。上引大保簋說召公征六安的彔國，可以互證。據傳出於岐山的玉戈銘曰：「王在豐，令大保省南國，帥漢，徃（造）𢼄南，令𨻰侯辟用（？）鼉走百人。」②𨻰即厲，古厲國在今湖北隨縣北。宋代湖北安州出土六器多記述中氏族省南國，戍漢川之事，③郭沫若定在成王時代，似乎可信。金文「在庈」諸器恐怕也在湖北省，西清古鑑著錄一件生辨尊曰：「唯王南征，在庈。」（8.43）可見庈的地望在中原的南方。新近陝西扶風莊白出土的微史家族器，④有一件折觥曰：「唯五月，王在庈，戊子，令乍册折兄（貽）

---

① 唐蘭，「西周銅器斷代中的『康宮』問題」，考古學報，1962(1)，15－48。

② 陳夢家，「西周銅器斷代(五)，」考古學報，1956(3)，127。

③ 大系，6－8。

④ 文物，1978(3)，1－18。

望土于相侯」云云。世本以相氏為巴郡南蠻五姓之一，相傳以土做船而浮水中，浮者立為君。這種傳說很富有江漢民族的風味。厈在湖北大致可以肯定，而南征是否必不在昭王以前，微史家族器也同樣提供關鍵性的解答。①有一件史墻盤，首先歷述周朝從武王到史墻時代的天子共王，又序列他們的族譜：高祖、烈祖、乙祖、亞祖辛公，豐、史墻，共六代。辛公就是作冊折。據盤銘：「雩武王卽戋殷，烈祖廼來見武王。」因為武王克紂後不久去世，若烈祖是在武成時代活動的人物，依常理類推，作冊折當屬康昭之世。今按「在厈」諸器有王姜（如睘 卣），據周內史過說：「昭王娶於房，曰房后。」（國語周語上）房，祁姓，故昭王之后不得曰王姜。根據金文資料，這位王姜在周初極活躍，這時期的銘文多有關於他的記載，郭沫若推斷是武王后妃，太公望之女邑姜②。邑姜固可能活到康王時代，若昭王時，他身為曾祖母還能出征，就未免超乎情理之外了。故南征的作冊折「眖望土於相侯，跟隨的王應該是康王，不是昭王；「在厈」諸器也當屬於昭王以前的時代否定成康時代周人未南征，是不符文獻記載及新舊金文的。

周初東進征服主要對象是東夷淮夷，及商奄舊部，卽大東小東地區。北方雖有燕建立強國，似在康昭之世就和周王室無甚連繫，太史公作燕召公世家；「自召公已下九世至惠侯」，連名字諡號皆不可考。南方在成康之世非不經營，唯成就不大，至昭王而力圖振作。宗周鐘云，南國𠬝子入侵，昭王「撲伐厥都，𠬝子廼

① 參見考古，1978（5），314－315。

② 文物，1972（7），2。

遣間來逆卲王，南夷東夷具見廿又六邦。」（三代，1.65 ）在當時是一件大事，但曾幾何時，昭王「喪六師於漢」，終於「南巡不反。」（古本竹書紀年）穆王復仇，「三十七年，伐越，大起九師，東至于九江。」（古本竹書紀年）據近人訂補，大概巡略到今安徽中部①。穆王以後，東夷南夷之患世世不絕，經常入侵，有時且深入到洛水南北岸。竹書紀年、詩經和金文如敔簋（大系，92 ）、禹鼎（錄遺，99 ）皆可復按。至於山西，戎狄之地，周族的征服開發遲到春秋時代晉獻公以後。周初，與陝甘的戎狄也極少衝突。后稷子孫「竄於戎狄之間」垂數百年，他們與戎狄過往必密，所以考古遺物顯示，寶鷄附近西周時期的文化面貌和甘肅東部的「安國式」文化有雷同之處②。周初西北無後顧之憂，才能傾盡全力經營東南。卽使康王時期嘗與鬼方大戰（小盂鼎），底定以後，對西北戎族依然採取撫綏政策，保持傳統友誼，卽祭公謀父所謂的「先王耀德不觀兵。」（國語周語上）及穆王征犬戎，「自是荒服者不至。」但大概要到西周末葉戎狄為患才趨於激烈。

（二）殖民與封建

西周開國之際敵患在東南，不在西北。周人用力最多的地方也在東南，成效最著的則在東方。有征服才有殖民，在新征服區建立長久的殖民地，以武力做後盾，就是「封建」。征服、殖民、封建，三位一體。未征服則無法殖民，固然談不上封國；征服而不建立封國，也不能保持征服的果實，以長收殖民之利；同時在

⑥ 范祥雍，古本竹書紀年輯校訂補（上海，1962），27－28。

① 考古，1978（5），295－296。

征服區設置長久的封國，才能產生捍衞宗周的功效。明乎周初征服的過程，和征服、殖民、封建三者的關係，對春秋時代富辰所論周初二十六封國就有「撥雲霧，見青天」的感覺了。左傳僖公二十四年條富辰曰：

管蔡郕霍魯衛毛聃郜雍曹滕畢原酆郇，文之昭也，邘晉應韓、武之穆也，凡蔣邢茅胙祭，周公之胤也。

這二十六國大抵按上論三道攻防戰線分佈。在第一線上的，是以曲阜爲中心的魯，正南方有滕，在今山東滕縣。第二線的重心是衞，在今河南朝歌。兩線之間有魚臺的茅、濟寧附近的酆、考城的郜、定陶的曹、濮陽荷澤間的郕，皆在今山東西部；而河南東部有睢縣的邘、開封附近的聃、輝縣的凡、延津的胙、和鄭州東北的祭。鄭州是管，上蔡是蔡。第一二戰略線所包含的十五國除管蔡外，大抵坐落在所謂小東的地域內。方位在兩線之間而稍偏南者有河南固始的蔣和安徽霍丘的霍，今雖分隸二省，其實兩地毗鄰。朝歌至洛陽之間有河內的雍和原，應即今魯山縣，毛則在洛陽西南，這四國算是第二三戰略線間的封土。至於偏北的韓，或近於燕，邢在衞正北方，今河北元氏縣，介乎燕韓與衞之間；山西有晉和郇，關中則只有畢一國而已①。

綜計文武周公之子嗣二十六封國，在今河南省者十四，山東省者六，山西省河北省者各二，陝西省、安徽省者各一。魯西豫東便佔十三國，這是周人征服最成功的地區，也是東方氏族大本營，故衆建諸侯以事鎭戍。周初雖對江漢淮流域用兵，績效不著，據說在漢水以東以北周人也建立一些殖民城邦，所謂「漢陽諸

① 參見陳槃，春秋大事表列國爵姓及存滅表譔異（中研院史語所，1969）有關各條。酆見陳夢家，「斷代㈠」，168；邢見考古，1979（1），56—59。

姬」，勢力不大，除有箇隨國（湖北隨縣）見諸史乘外，很多連國名都不傳了。靠近這一帶的殖民大城只有蔣和霍，也無甚赫赫聲名。這是和上文所論周人對南方用兵不利息息相關的。北進殖民的部隊後來與周王頗疏離，（邢後來遷於山東聊城，例外。）山西未開發，陝西無大患，周人與當地戎狄還維持傳統的友誼，故這些地區皆少封國。封建殖民配合征服，本來是進可攻，退可守的，守就是守住發源地的宗周。周初大患既是東南方的夷人，封國和戰略線的安排，經過以上的分析，是不難理解富辰所謂「封建親戚，以藩屏周」的眞義了。

封建既然與征服相輔並行，所有的封國便不可能在一次舉行。太史公作周本紀，列國封建都出自武王一人，不可採信。近人傅斯年、錢穆爲彌縫舊說，特從地名遷徙論述二度分封，如魯先封於魯山，後遷曲阜，齊先封於豫西的呂，後遷臨淄，燕先在郾城，後遷北平①。雖費苦心，不一定符合當時的實情。想要明瞭封建的眞相一定要先了解征服的大勢，無征服則無封建；至少成康四十年成功的征伐，封建是隨時進行的。富辰所舉二十六國也不在一兩次分封完成。春秋時代王子朝早就說過：「昔武王克殷，成王靖四方，康王息民，並建母弟以蕃屏周。」（左昭二十六）可見周初三王都封國的。

周初封國有大有小，有的重要，有的次要。據太史公說，魯衞「地各四百里」，齊「兼五侯地」。其餘「封國數百，而同姓五十五，地上不過百里，下三十里。」（漢興以來諸侯王年表）太史公的解釋是魯衞「親親之義也」，齊「尊勤勞也」，故國土遼濶。但是根據本文三道戰略線和四大據點的分析，兩箇東進觸

① 傅斯年，「大東小東說」；錢穆，國史大綱（商務印書館）。

角（齊魯），一箇策應中心（衞），可能才是疆土特別廣濶的原因。由於戰略地位重要，人事上便安排了「親親」的伯禽和康叔與「勳勞」的太公來擔任。

因征服、殖民而建立的封國是封建的第一類型。第二種類型的封建是周人有意義扶植的古代共主的苗裔，像武王褒封的神農、黃帝、帝堯、帝舜和大禹之後。聖冑後裔大概式微了，褒封不外是幫他們聚民、築城、封疆定界。一若齊桓公會諸侯城楚丘而「封衞。」當然也有收攬民心的政治宣傳作用。但古聖賢王苗裔廣被，褒封不盡。據夏本紀，大禹之後有十二族，武王所褒封的也只杞氏而已。其他聖王後裔的情形當亦如此。然而不論在不在褒封之列，傳統氏族仍不失其方國的地位。譬如禹後的褒氏、費氏、繒氏，屬十二族者，雖未受武王之封，周幽王后褒姒即褒國君女，在陝西；繒與申侯、犬戎共攻幽王，當亦在西方；周代彝銘有「弗公」，即費公①，在山東省，直到春秋初期還存在。這種方國大概「上不過百里，下三十里。」禮記王制說九州之內有千七百七十三國，不可必信，但比史記「數百」之說近乎實情。他們臣服周王，得到存在的認可。似乎也可算做封建的一種型態。我們以爲第一類型才是封建制度的核心，但其眞義向來不彰；第三類型爲數最多，又素爲人所忽略；至於大家熟悉的第二類型則最無關緊要。還有一種小範圍采邑的錫賞，雖然屬於封建，但構不上封國，本文存而不論。

二　安撫懷柔的殖民策略

荀子說：周公「兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人

① 吳其昌，金文世族譜（中研院史語所），IV / 29 a。

。」（儒效）春秋時代晉大夫成鱄和太史公都說同姓諸侯五十五①。這些數目大概是周初封建的實情，與當時中國獨立方國之數比較，比率是相當小的。且不談前節所引禮記的千七百七十三國，據周本紀，武王首次東觀兵，「諸侯不期而會者八百。」這箇數字可能不包括大部分的東土侯國。顯然的，周族雖代殷而爲天下共主，面對東方諸侯，他們是少數的統治者。周初豪賢的殖民運動於是採取安撫懷柔的治術，將人世截然有別的兩種異質結合一體，猜疑和信任，剝削和享有，控制和自主，征服和屈順似乎都相輔相成了。

（一）撫綏政策及其原因

安撫懷柔策略最明顯的莫過於起用異族擔任軍政要職。1976年陝西扶風縣白家村出土大量的窖藏銅器，屬於微史家族所有②。其中一件史墻盤記錄這箇家族服事于周的歷史。盤銘曰：

……靜幽高祖，在㣲（微）靈處。雩武王既𢦏殷，微史烈祖廼來見武王，武王則令周公舍寓于周，俾處甬。

同出的𤼈鐘丙組銘文也說：「武王既𢦏殷，微史烈祖來見武王，武王則令周公舍寓以五十頌處。」就各器核比，𤼈是史墻之子，稱微伯。他們的祖先稱烈祖的微，司職史官，在周人伐紂時來歸順武王，頗受周人的照顧，安置在甬的地方，領有「五十頌」的土地。根據唐蘭考釋③，頌當即通，司馬法：「井十爲通。」所以五十頌是五百箇方里，即五百井土地，在當時，大概是一箇中

① 史記卷十七「漢興以來諸侯王表」；左昭二十八。

② 文物，1978（3），1－18。

③ 文物，1978（3），20。

等貴族。這家族的譜系本文上節已談到第六代的史墻，連同微伯㾓，我們知道的共七代。其中第四代亞祖辛公，也就是作冊折，隨康王南征，很受重用，上節已論述過了。第五代的豐和第六代的墻都參與王朝政事，有接受錫賞的記錄，第七代的㾓更多次朝見周王，備受賞賜。三年㾓壺記載：「唯三年九月丁巳，王在奠鄉醴。呼虢叔召㾓，錫羔俎。己丑，王在句陵，鄉逆酒。呼師召㾓。錫彘俎。……」俎，疑即俎，第二種豬俎，是周王賞的菜肴，第一種俎不識，大概也是菜肴之類。周王行幸不同地方，兩次賞菜只相差三十二天，㾓之寵信是可以想見的了。

問題是這箇微史家族的族姓和出身，如果他們是姬周姓氏或周之同盟，家世顯赫固不足奇，但根據研究，微史家族不但是東方人士，而且很可能是殷商王族。作冊折之父曰乙（折斝），同出有一件父乙觚，銘末有箇「輦」字，輦原係象形字，畫作一車三士，左一右二，車上高挿旌旗，按金文通例，應是族徽。世傳此族之器甚多，大抵是商殷遺物，其中有一件紤簋，提到「……用作父乙寶彝。在十月一，唯王廿祀，魯日，遘于匕（妣）戊、武乙奭，豕一。輦。」（三代，6.52）紤父武乙，他是商紂的祖父輩，簋銘末輦的族徽足以證明微史家族是商王武乙的後裔。徐中舒認爲史墻盤措辭委曲，不說投降而說靈處（靈，善也。）不說滅而說𢦏（𢦏同災，傷也。）推測高祖微即宋微子啓，可備一說①；雖然，微史家族之爲商王族無疑義。

近年甘肅靈台白草坡發掘潶伯和㒸伯的墓葬，西周中葉以前

---

① 徐中舒，「西周墻盤銘文箋釋」，考古學報，1978（2），144。

之物①。白草坡臨近達溪河，去周人舊居的邠地不遠。重修靈臺縣志曰：達溪河「自陝西隴縣王馬山發源而來，繞縣城前而東至邠縣梁山入涇，邠志謂梁山黑水者即此。」潶伯領地在左近，其名或襲黑水之故也。潶伯墓出土器物的族徽極其龐雜，無法斷定他的族姓，但是這些族徽都是商器常見的。東漢王符潛夫論說黑姓是殷王族子姓微子之後。（志氏姓）潶伯很可能與微史同宗，封於靈台，當負有鎭戍西疆的任務。故有人考釋比潶伯稍晚的㒸伯，㒸也是地名，從㒸，有捕繫之義，可以假借爲蠻字。㒸的由來或因其地近蠻方，或者㒸伯是受命統治蠻方民族的首領。②今按㒸伯墓址去潶伯墓只有十七公尺，同屬一箇氏族墓園，應是同族人，他們的任務可能也很相似。

能和周族合作的殷人，亡國之後必受到相當妥善的對待。可能是微子啓之後的微史家族及微子後人之潶伯，就是明證，這些新出考古資料正足以說明何以武庚亂後，周公「命微子啓代殷後，奉其先祀。」周初的撫綏政策固多施於歸順的殷遺，但即使反對最烈的殷頑民，周公威震之餘猶不得不有某種讓步。所以遷殷頑於洛邑，只要他們「比事臣我（周）宗，多遜（順）！」只要這些殷多士「攸服奔走」，周公答應他們「爾乃尚有爾土，爾乃尚寧幹止。」否則才「致天之罰于爾躬。」（尚書多士）這種態度恐怕是最激烈的了。

周對殷遺尚且如此溫和，對待原來臣服於商的東方氏族沒有

---

① 文物，1972（12），2—8；考古學報，1977（2），99—130。

② 考古學報，1977（2），123。

理由採取更嚴酷的政策。金文資料顯示，周人東進征服時，起用很多殷商時代的大族。有一位名叫夨令的將軍，嘗從王伐楚伯，王姜賞給他「貝十朋，臣十家，鬲百人。」（令簋）周王命令「周公子明保（可能是伯禽）尹三事四方，受卿事寮」時，令隨明保至成周，「舍三事命及卿事寮，及諸尹，及里君，及百工，及諸侯：侯、甸、男，舍四方命。」（令彝）①這位參與內外要務的夨令屬於「鳥册」氏族，有人懷疑和宜侯夨簋（錄遺，167）的宜侯是兄弟輩，都是虎侯丁公之子②。而虎國是東方的舊族，自商王武丁以來就非常顯赫了，武丁卜辭有多條關於侯虎的記載③。東土大族與周人合作的情形，作者另外寫作「封建與宗法」，據新舊銘文詳細分析討論④，本文從略。

周族起用殷遺和東方舊族的史實正是撫綏政策最有力的註脚。我們要探討的，周族東征，何以不得不與東人合作，何以必須採取安撫懷柔的策略？問題關鍵恐怕在周族的人口結構與東土的氏族社會上。

周人代殷之際，他們的人口結構是相當脆弱的。周之先世僻處西陲，久竄戎狄之間，爲自然環境所限，可能也和戎狄一樣，過著「貴貨易土」（左襄四），半農半牧的生涯，農業還很幼稚。周族第一祖后稷在渭水流域長大，雖以善植五穀聞名，其子不窋失官，曾孫公劉修復其業，公劉卒後，周人大概又「去稷不務

① 兩周金文辭大系，3。

② 白川靜，金文通釋第10輯。

③ 董作賓，殷曆譜下編卷九。

④ 將收於中研院史語所出版的中國上古史待定稿。

」了。（周本紀）長期「陶復陶穴」的生活和半農半牧的經濟生產方式，人口是不易增加的。晚至文王的祖父太王時，遷回岐下周原，才「復脩后稷，公劉之業」，「乃貶戎狄之俗，而營築城郭室屋，而邑別居之。」（周本紀）於是蓽路藍縷，經營墾植。詩大雅皇矣描述太王墾闢周原的情況。曰：

作之屏之，其菑其翳；脩之平之，其灌其栵；啓之辟之，其檉其椐；攘之剔之，其檿其柘。

周人雖然定居下來，從事農作，並未專心致力於生聚。可能數百年來感染了戎狄之俗，掠奪習性未泯，不但征服鄰近的農耕民族，甚至遠及雍東和晉西諸戎。征戎之役古本竹書紀年保存多條，是文王之父季歷的功績。文王時代鞭撻擴張的密人，也攻打商紂的友邦崇國。他們祖孫三代都不斷和岐山一帶的諸夷鬥爭。大概周族自遷來周原，長年久戰，難得有承平的時日。周族武士不能無損，克紂之役，大部分的兵卒似乎出自「友邦」和庸蜀羌髳微盧彭濮諸族。周武王牧野誓師所號令的「西土之人」，如果剔除關中新歸順的部族，眞正的周族核心成員可能微乎其微了。牧野之役，殷周兩軍的比例極其懸殊，周本紀說，殷軍七十萬，武王這邊「諸侯兵會者車四千乘。」但尚書牧誓序說：「武王戎車三百輛，虎賁三百人。」韓非子初見秦和呂氏春秋簡選、貴因諸篇則曰三千人，這可能是四千乘中的周族核心部隊。即使是三千名武士，在這場爭霸大戰中也未免太少了。周族人口結構之單薄可以想見。

反觀東方社會，魯國附近是商奄部族的一大根據地，已經本文前節論述。商代以前，這地區包括所謂的大東小東一帶是風偃東夷集團聚居之所。風偃舊族，據說可以追溯到太皞、蚩尤的時

代①，歷經五帝三代，他們的社會結構幾乎可以說是「晏如也」。春秋初期魯國僖公之母成風，就是風姓的女子。風姓國家如任、宿、須句、顓臾還一直「司大皞與有濟之祀。」（左僖二十一）有所謂任姓國，大概也是風偃集團的部族，山東的薛是其一，魯隱公時，薛侯與滕侯朝魯，會盟爭長，隱公說：「周之宗盟，異姓為後。寡人若朝于薛，不敢與諸任齒。」（左隱十一）

這些舊族之得以存在，據成風對魯僖公說：「崇明祀、保小寡，周禮也。」成風的話是有用意的，當時祝融八姓的邾滅風姓的須句，須句子來奔魯，「因成風也。」成風告其子「封須句」，幫他們復國，所以話說得特別委婉。其實周人之所以有「保小寡」的「禮」是形勢逼成的。東方小國在周族代殷為天下共主時，已經生息了百千萬年，政治社會結構依然以傳統的氏族社會為主，廣大的東土舊族世家依然星羅棋布。歷經夏商二代，他們似乎未曾發展出更高度成熟的政治組織，因為他們的社會結構還以氏族為主體，軍事、政治、經濟和社會結合為一。他們各自成為有機的單元，也各自獨立。西元前567年齊侯滅萊（左襄六），大將曰叔夷。齊侯賞給他「釐（萊）都、臍、劇，其縣三百。」鎛叔夷鐘盛記其事②。這三百縣都是萊夷舊地，似乎沒有比「縣」更大的行政單位了，所以才有三百之多的錫賞。同樣春秋時代的紷鎛（三代，1.66）記載齊侯賜給陶叔又成二百九十九邑，如果有更高的行政體系統轄，斷不至於有這麼煩瑣的賞予。東夷社

⑤ 徐旭生，中國古史的傳說時代（科學出版社，1960），48—56。

⑥ 郭沫若，兩周金文辭大系考釋，202—208。

會遲至春秋中葉尚且如此傳統，周初更不待言喻。

像這種社會組織，小如今之一村都是獨立自主的有機單元，天下共主他們唯奉戴之而已，內部軍政是不受干涉的。所以周人可以敗商紂於一朝，對東方部族之征服卻要費四十年，四十年且不能徹底，還不得不要「崇明祀，保小寡。」不若後世統一帝國之下，強固有力的社會集團不復存在，中央政府一旦推翻或滅亡，全國便很輕易地土崩瓦解。傳統氏族結構堅強大概不止限於大東小東地區，江漢淮水的蠻夷，太行山以西的戎狄，中原地區的殷商舊遺，可能都如此。可惜有的地域史料不足，難以詳細討論罷了。

周族人口既少，雖新興之邦，勇猛精進，東進征服後，面對堅強的氏族結構，他們不得不因勢利導，採取妥協政策，承認土著世族的統治。魯衞在商奄舊地建國，就「啓以商政」，晉到戎狄所居的山西，則「啓以夏政」，至於「漢陽諸姬」採用什麼「政」，文獻不傳，我們只好存疑了。

（二）東土的商政

史記魯周公世家記載伯禽和太公報政的故事。伯禽封三年而後報政，因為「變其俗，革其禮，喪三年然後除之，故遲。」太公五月就報政，因為「簡其君臣禮，從其俗為也。」據說周公當時就看到「魯後世其北面事齊」的結果。這種預言式的傳說可靠性是不太大的，但齊太公「從其俗為」的做法大致符合史實。春秋晚期晏嬰告齊景公說，臨淄之地以前為爽鳩氏所居，季萴因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，太公又因之（左昭二十）。據周樂官伶州鳩說，逢伯陵是太王后妃太姜之姪，屬於天黿氏（國語周語下）。傳世的獻侯鼎記錄天黿族的獻侯祭祀丁侯（三代，3

.50），丁侯如果是太公望之子丁公呂伋，呂尙便是逢伯陵的族人，那麼太史公認爲他是「東海上人」（齊太公世家）就不是什麼「齊東野語」了①。至少姜氏族出於東方是可信的，鄭裨竈曾言於子產曰：「顓頊之虛，姜氏任氏實守其地。」（左昭十）據漢書地理志東郡濮陽縣條班固自注，顓頊虛，故帝丘，春秋衞成公以後的衞都。上文論任國「實司大皞與有濟之祀，」姜氏既與任氏守其地，自然是在魯豫之界了。姜太公治齊是同族統治，一切沿襲舊慣，因其故俗，故有五月報政之說。太公破薄姑氏而有臨淄之地，嚴格說，不是新征服，而是收復同姓舊地。他努力「通商工之業，便魚塩之利，」對土著氏族社會是不加以變革的，故遲到春秋中葉，萊夷的氏族結構還很牢固。

至於伯禽來魯，如何變革當地禮俗呢？據史記，他似乎帶來一套三年之喪的禮制。三年之喪，近代學者的論斷極其歧異，有的說是殷制，有的說是周制，有的說是周因襲殷而略有損益②。我們尙難以喪制來判斷伯禽報政的傳說，但關於別的禮制，所謂「變其俗，革其禮」之說是很值得懷疑的。根據史記魯周公世家檢討魯國國君繼立的歷史，從伯禽到春秋的莊公，魯君繼承都是一代父子相承，一代兄弟繼立，故莊公擇嗣，春秋公羊傳引叔牙說：「魯一生一及。」（莊三十二）何休注和魯周公世家都說這是「魯國之常。」莊公以下至哀公將近二百年間，這箇傳統尙無

① 傅斯年「大東小東說」主張姜族出於豫西，故譏史記之「誤」。

② 胡適「說儒」論三年之喪是殷禮，而且只爲殷禮，傅斯年「周東封與殷遺民」同；郭沫若「駁〘說儒〙」以爲非殷禮；（青銅時代，129—134）馮友蘭中國哲學史主張是周禮（頁90），後來在「原儒墨」一文又補充周仍殷制。（中國哲學史補，18—21）。

太大的改變。讀史者一般承認周人的繼承法講嫡長制，殷人則是兄終弟及。那麼，伯禽非但沒有在商奄之地確立嫡長制，「變其俗，革其禮；」整箇魯國的繼承歷史反而深受商人的影響。

孔子說：「魯衞之政，兄弟也。」祝佗論封建，魯衞合言而曰：「皆啓以商政。」可見魯衞的施政相近，其中必有一定的道理。衞國沿襲商政，文獻記載比較完備，詳情主要見於尙書康誥和酒誥。這兩篇誥辭是周公敉平管蔡武庚之亂以後，建康叔於衞，指導康叔施政的訓話。據康誥，除追隨「顯考文王克明德愼罰，不敢侮鰥寡」外，第一要效法殷先哲王的「德言」，「用保乂民」。殷先哲王「自成湯咸至于帝乙」（酒誥），像尙書無逸篇周公所推崇者，享國七十五年的中宗，享國五十九年的高宗和享國三十三年的祖甲必包括在內，成湯、帝乙更不待言。幾乎要集殷商歷世美政之大成了。第二，與一般平民最有密切關切的刑罰律令要因襲殷法，所謂「師茲殷罰有倫」，「罰蔽殷彝（法），用其義刑義殺。」豈非等於殷人自己來統治？第三，周公告誡康叔要「丕遠惟商耇（老）成人，宅心知訓。」就是虛心地訪問殷商的老成典型，求教治國之策。同時還起用當地舊族協理政事。這批人叫做「殷獻臣」，「嗣爾股肱」（酒誥），做康叔的左右手。

氏族積習深厚的社會，施政內容和施政者是分不開的，既然襲殷政以治殷民，也只有引用殷人來推行政令才方便。尙書酒誥的「殷獻臣」，梓材的「大家」，康誥的「老成人」，其實一也。據周公說，殷獻臣包括外服的侯甸男衞，和內服的太史友、內史友、獻臣百宗工（官）。其詳已不得聞了，傳世康侯簋（錄遺，157）的沬司徒迭恐怕就是「殷獻臣」之一。這是周公伐武庚

後，令康叔鄙于衞，使沬司徒迭輔政的記錄，作器者是迭，應當稱爲沬司徒迭簋才是。簋銘末有)(的族徽，是商代氏族①。沬殆即詩鄘風桑中的沬鄉，也就是酒誥的沬邦或沬土。司徒之官掌理「邦之土地之圖與其人民之數。」，（周禮大司徒）祝佗說康叔封於殷虛時，「聃季授土，陶叔授民。」（左定四）分給康叔的殷民七族第一族是陶氏，陶叔可能即其族長，但他與迭的關係尚待進一步的資料才能論斷。

殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏在衞國的情形我們已不太清楚了，不論授民的陶叔是否爲陶氏族長，七族人民的身分地位決非奴隸，這是可以斷言的。據祝佗說，分給魯公殷民六族：條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏，「使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜。」可見原來的氏族組織並未解體，本支宗族還能結合一起，連舊有的勞動力也未被剝奪。在魯的六族如此，在衞的七族想亦不例外。衞用殷獻臣，魯的殷民也能「職事于魯」，不過一箇條件是「法則周公，用即命于周。」（左定四）周人可以採取懷柔安撫的政策，土著氏族可以享受政治權利，但奉戴周人爲領袖的原則是不可移易的。我們以爲殷周陵替，殷遺並未遭到亡國奴的慘痛命運，魯衞的國人階級仍以殷民爲主體②。魯有亳社，是殷人之社，與周族的周社並稱「兩社」（左閔二）。殷民既然有宗氏、分族，又有類醜，也必有安置他們的土地，供他們的隸農耕種。魯國有長勺，地近於

① 陳夢家，「西周銅器斷代㈠」，161－165；杜正勝，「尚書中的周公」註46。

② 杜正勝，周代城邦，30－31。

齊，（春秋莊十，管子大匡）可能因長勺氏所居而得名。

（三）戎狄與夏政

魯衞沿襲商政，起用殷遺，因爲商人的氏族社會未曾解體。本文前節論周人在魯西衞東的小東地區建立十三箇殖民城邦，除魯衞以外，其他封建國家所啓何政，今已無法詳論了，但是因地因人制宜的原則必不會改變。至於山西的晉，雖然在殖民運動中不是重要的據點，唐叔地方只有百里，（晉世家）比之四百里的魯衞，或兼五侯地的齊是遜色多了，但仍然一貫地執行安撫懷柔的政策。

祝佗論晉之封建，「分唐叔以……懷姓九宗，職官五正，命以唐誥而封於夏墟，啓以夏政，疆以戎索。」（左定四）晉是戎狄聚居生息之地，春秋時代晉國的籍談對周景王說：「晉居深山，戎狄之與鄰而遠於王室。」（左昭十五）唐叔來晉，「匡有戎狄」，何以啓以夏政？有人解釋夏政爲夏正，即夏時①。晉國一直到春秋不用建子的周正，卻用建寅的夏正，魏國的汲冢紀年以夏正編次，左傳述晉事也有從夏正而與春秋的周正抵觸的，顧亭林日知錄論說得很清楚（卷四「三正」條）。晉國封於夏墟，沿襲夏人留傳的曆法是很可能的，然而夏朝之亡去周初已五百年，典籍說到晉地只提戎狄而不及夏人，唐叔如何能夠和康叔之「啓以商政」而「啓以夏政」呢？祝佗的意思，所謂「政」者恐怕也不單指曆法而言。杜預注「啓以夏政」曰：「因夏風俗，開用其政。」相當得體。唯須知風俗政治是當代的，不是歷史陳迹，唐叔

① 陳夢家，「六國紀年表」，燕京學報34期。按，夏時與狄族的關係也可參見岑仲勉的「夏時與狄族」（兩周文史論叢，147－156）及所引萬斯同之說（群書疑辨五「晉行夏時說」）。

所以能「因」能「用」恐怕是夏部族還一直存在，一若太皞黃帝堯舜之後還一直存在者。那麼，所謂戎狄也就是夏人的後裔了，可能還包括唐虞以降的部族。

春秋時代的秦國鑄有一件秦公簋，銘文曰：「丕顯朕皇祖，受天命，鼏宅禹蹟，十又二公，在帝之坏，嚴恭夤天命，保䘏厥秦，虩事（使）蠻夏。」（三代，9.33，）禹蹟或係泛指，蠻夏卻有特定的意義。秦原是東方氏族，嬴姓，伯益之後，屬於所謂的「蠻夷」。簋銘的蠻或指東土隨來的部族；夏則是土著戎狄。周避犬戎之難，秦襄公以兵護送平王，平王賜以岐西之地，說：「秦能逐戎，即有其地。」（秦本紀）秦自立國以後，歷代與戎狄鬥爭，秦本紀記述甚詳。經過十二公，渭水流域的戎狄大概被征服了，所以能夠「虩使蠻夏」。既是戎狄，又名曰夏，必有夏后氏苗裔爲戎狄者。

春秋戰國時人所傳述的禮俗，也能輔佐這種推測。在西元前593年周定王享晉使隨會，講述各種享禮，有一種「體薦」，只對戎狄才行此禮。（國語周語中，左宣十六）。孔穎達左傳注疏說：體薦是「半解其體而薦之，爲不食，故不解折，所以示其儉也。」按禮記王制篇論養老之禮，「夏后氏以饗禮。」孔穎達疏：「饗則體薦而不食，爵盈而不飲，依尊卑而爲獻，取數畢而已。」整個犧牲擺著不吃，整杯酒斟得滿滿的不飲，這種「饗禮」特點是示人以儉，和夏尚儉的傳說吻合。夏人體薦，戎狄也體薦，足見二者有深切的關係。至若周定王所謂：「戎狄冒沒輕儳，貪而不讓，……故坐諸門外而使舌人體委與之。」（周語中）是敵對者輕侮之言，不可盡信。另外一件史實是關於喪禮的。西元前628年晉文公卒，秦欲乘機圖霸，伐鄭，晉將先軫伏軍於崤函

，晉人「遂發命，遽興姜戎。子（晉襄公）墨衰絰，……敗秦于崤。……遂墨以葬文公。晉於是始墨。」（左僖三十三）根據戰國禮家的傳述，喪禮，周人尚赤，牲用騂。（禮記檀弓上）晉是周族，晉君新喪，太子出征，應該穿紅衣才對，但衰絰竟然採用黑色。禮家說：夏后氏尚黑，牲用玄。（檀弓上）晉國墨色喪服可能和「遽興姜戎」有關，從戎人之俗，以便增進同仇的敵愾。就喪禮言，戎狄和夏人是同出一源的。春秋末期，吳公子季札觀周樂於魯，聽了秦風，而評曰「夏聲」。（左襄二十九）秦是戎狄之地，夏聲也就是戎狄之聲了。

所謂戎狄不僅指夏后氏之後人，陶唐虞舜的苗裔也包括在內。唐叔封於夏墟，是命以唐誥的，因爲此地「唐人是因，以服事夏商。」（左昭元）史記說：「唐虞以上有山戎、獫狁、葷粥。」（匈奴列傳）王國維已證明葷粥、獫狁即是戎狄，與鬼方同種①。晉的懷姓九宗，懷同媿、隗、愧（畏）、鬼，故皆是戎狄。公子重耳奔狄，娶赤狄別種廧咎之女季隗，（左僖二十三）當係懷姓之裔也。戎狄是總稱，包括唐虞夏之後，就像顓頊皐陶和伯益的後人之稱爲「蠻夷」者，殊不必驚異。唯夏本戎狄的專稱，後來反被中原周民族所奪，連「夏禹」也改稱「戎禹」（潛夫論五德志）②，就未免令人感慨繫之了。

戎狄既是夏人後裔，晉與他們爲鄰，所啓的夏政便不難了解。祝佗說：「懷姓九宗，職官五正。」孔穎達正義引劉炫說：「主官事者有五長，分九宗爲五官，使主之。」又引或說：「於懷姓之內立五正，使分主九宗。」不論或「分」或「立」，無非維

① 王國維，「鬼方昆夷玁狁考」，觀堂集林，卷13；岑仲勉，夏時與狄族。
② 顧頡剛，「九州之戎與戎禹」，禹貢半月刊，第6卷第6、7合期。

持傳統的世官，肯定懷姓九宗的傳統地位和權益。然而什麼是「職官五正」？五官的歷史是相當悠久的。晉太史蔡墨爲魏獻子論曰：「五行之官是謂五官，實列受氏姓，封爲上公。」（左昭二十九）列受氏姓，與祝佗之說吻合。五官之長曰五正，據蔡墨說，即木正句芒、火正祝融、金正蓐收，水正玄冥和土正后土。這些官正到春秋末葉連執政者都不清楚了。但典籍尚存，史官尚能言，經過後來的學者編輯，就成爲禮記月令和呂氏春秋十二紀。據月令，春神句芒、夏神祝融，秋神蓐收，冬神玄冥，后土則置於季夏和孟秋之間，其他四神各統三箇月，威風八面，應該最偉大的中央土卻無立足之地，顯得非常寒傖。后土在呂氏春秋十二紀中更無地位，附屬於季夏之內。這些不合理的現象係起於戰國學者硬將傳統的五正配四時，其實五正之官是沒有春夏秋冬的痕跡的。戰國人雖不免鑿枘之譏，但五官深具濃烈宗教氣氛的特質還是相當忠實地記錄下來，五正神道設教，各有職守，即如蔡墨說的：「祀爲貴神，社稷五祀，是尊是奉。」（左昭二十九）

月令與十二紀的內容和夏人有關，我們還有一條旁證。博學的孔子曾慨歎「夏禮吾能言之，杞不足徵也。足，則吾能徵之矣。」這是說在東土陳留被周人扶植起來的杞國，雖號稱夏禹之後，然數典忘祖，一任傳統文化淪喪，並不是孔子時代夏禮已亡，果眞亡了，他又從何「言」起呢？所以何晏集解引包氏曰：杞之君，「不作以成」。禮記禮運篇說孔子到杞，雖無法印證他所能說的夏禮，卻意外地得到「夏時」。鄭康成注：「得夏四時之書也，其書存者有小正。」自東漢留傳下來的夏小正大抵就是半部月令，主要記載自然界草木魚虫鳥獸四時的動態，關乎人民的農作漁獵，月令另一半關於統治階級的政令、法典、和祭祀。夏小正則付諸闕如。有人懷疑這或許就是遺失的夏大正吧①。月令和夏人的關係似可得到進一步的肯定。

月令以神教統攝社會人生，上自政典法度，下至匹夫匹婦的經濟活動，和戰國人對夏民的記載很符合。禮記表記曰：「夏道尊命事鬼，敬神而遠之，……其民之敝，惷而愚，喬而野，朴而不文。」鬼神與人生不能須臾離，其人也眞的是「惷而愚，朴而不文」了。懷姓九宗所司職的五正，就是以句芒諸神爲稱號，神道設教，治理質朴無文的唐虞夏后之苗裔。雖然時代已進步到西元前十一世紀的周初，那是黃淮平原部族的事，至於表裏山河的晉地，依然行千百年前的故政，因千百年前的舊俗，依然維持夏后氏統治時的施政。這就是「夏政」。夏禮到春秋末年並未亡，還保存在「喬而野」的戎狄之間，不然整部禮記「夏禮」云云就沒有著落了。孔子感歎「杞不足徵」時，只得無可奈何地說：「禮失而求諸野。」

三　封建制的經濟基礎

本文檢討周族東進殖民，與土著氏族合作妥協，舊族仍然保持傳統的社會地位，襲守「職官」，將領「類醜」，他們原來的優越經濟地位同樣沒有遭到挑戰，幾乎可與周人共存共榮了。然而如果周人的征服殖民沒有經濟目的，何貴乎出生入死地爭戰呢？「我豈匏瓜哉？焉能繫而不食！」周人因爲客觀環境的限制，不能不撫綏東土世族；但同時他們也對征服區進行經濟剝削。視

① 夏文燾曰：「云存者有小正，明夏四時之書實不止有小正也。戴延君傳有大正之文。」顧鳳藻，夏小正經傳集解（台北世界書局）序。

征服的程度，及當地的客觀條件，而有不同的剝削方式：在封國有所謂「周索」「戎索」，在王室有所謂「五服」。有些征服區載籍未傳，我們只好存而不論。

(一) 周索

祝佗說魯衞封建，「皆啓以商政，疆以周索。」（左定四）商政的問題，上節大致解決了；何謂「疆以周索」？索者法也，杜預注：「疆理土地以周法。」所以又有「疆理土地」和「周法」的問題。

古有「封疆」，原是壘土植樹以疆理土地的①，爭奪土地的戰爭，典籍稱為「疆事」（左桓十七）或「疆田」（左襄八）。周族東進征服，便是來「疆事」「疆田」，爭奪了土地，於是壘土植樹、殖民，建立封建城邦，剝削原住民。本文第一節已經證明周族征服過程中，成就最大的是魯西至豫東所謂小東地區，文昭武穆周公之胤的二十六封國，這地區佔了半數以上。地理學者鄒豹君說②：

> 黃淮平原的西側，以潼關峽谷東口為中心，坡度略向東傾斜，形成大規模半圓狀之沖積扇平原。沖積扇的邊緣略成弧形，北至安陽，東至商邱，南至上蔡。這箇沖積扇平原的東端向東突出，接近泰山山地。沖積扇上的黃河水道在史前時期不斷地南北擺動，沉積而成許多天然堤（natural levee），形成天然堤帶（belt of natural levee）。

① 參見杜正勝，周代城邦，48—53。

② 鄒豹君，「中國文化起源地」，清華學報新刊第6卷1、2合期（1967），27—30。

鄒氏又說，天然堤帶排水佳良，成為太行山脈東坡（包括安陽和洛陽）和泰山山地西北兩側（包括曲阜和臨淄）之天然通路，鄭、曹、衞等國均在天然堤帶上。而從太行東坡到泰山西側的黃淮冲積平原，地理環境有許多優點，其冲積黃土之土層鬆軟，土質肥沃，易於發展農業；山麓地區內小河水質較輭，宜於飲用等等。這箇適宜發展農業的黃淮冲積平原大致與小東地區符合，周人用盡一切力量來爭奪這地帶，因為鬆輭黃土是使用簡陋生產工具的農耕民族之樂土，也是當時經濟最進步的地區①。周族疆理此地，可見他們主要的興趣是這裡的土地生產，而剝削生產所用「周索」的性質必與這種客觀條件息息相關。

「周索」可能就是孟子所謂「周人百畝而徹」（滕文公上）的「徹」。孟子解釋「徹者，徹也。」當時人明白，後世就打啞迷了，所以歷來有許多不同的註疏。②孟子論周徹是和殷人之「助」，夏人之「貢」對稱的，這是當時的常識，至於「其實皆什一也」可能是孟子一家之解，我們暫且不必理會，應該注意的倒是周人和徹法的關係。回溯周人興起發皇的歷史，果然與「徹」相始終，資料出在詩經大雅。公劉篇曰：「度其隰原，徹田為糧，」是公劉之徹；崧高篇曰：「王命召伯，徹申伯土田，……徹申伯土疆，」是召伯為申伯而徹；江漢篇曰：「王命召虎，式辟四方，徹我疆土，」是召虎之徹。公劉徙豳，其軍三戰，征服土著，於是有徹；召伯助申伯「于邑于謝，南國是式，」於是有徹

① 參見李亞農，西周與東周，16—22。

② 參見李劍農，先秦兩漢經濟史稿（中華書局，1962），127—131。

；召虎「經營四方，告成于王，四方既平，王國庶定，」於是也有徹。可見周人之徹(一)和征服殖民結合一起，(二)涉及疆、土、田，和農業生產不可分離。召虎徹「江漢之滸」時，詩人讚美他「于疆于理，至于南海。」（江漢）那麼周初征服殖民，魯衞之「疆以周索」豈不是以周人的徹法來疆理土地嗎？

然而徹法的內容是什麼？從詩經分析，最主要的是徵糧。公劉「徹田爲糧」，召伯爲申伯「以峙其粻」。粻，亦糧也。他們所佔據的都是農業區，一是豳地的「隰原」，一在謝，即今河南南陽縣，係河谷平原。至於召虎所徹的疆土在「江漢之滸」，其爲農業區自不待言。所以毛公注大雅崧高的「徹」爲治，鄭玄箋：「正其井牧，定其賦稅。」朱熹集傳：「定其經界，正其賦稅。」這些說法大抵皆不差，唯如何正定其賦稅，終嫌含糊。朱子注論語「盍徹乎」的徹說，同溝共井之人，「通力合作，計畝均收。」注孟子滕文公上的徹云：「八家同井，耕則通力合作，收則計畝而分。」大體相符。通力合耕是農民生產的方式，計畝均收才是領主的經濟剝削，徹應偏重後者而言。爲什麼周人在東方征服地上坐收征服成果時，不能採用助耕的助法而採用計畝均收的徹法？也許這是由兩種情況促成的。對統治階級而言，助法之利在於擁有廣大土地，才能盡情地役使民力，所謂「治地莫善於助」也。周族來自西土，不比殷人是東方土著，故不能像殷人之佔有土地，此其一；周族征服殖民的特點是與東方世族合作，他們不可能將東人夷爲奴隸而盡有其地，此其二。大部分的土地既未易主，東人的傳統身分依然維持住，爲周人籌策，最有利的剝削方式莫過於「計畝均收」了。何況黃土沖積平原在當時是最富庶地區，單位面積生產量最高，計畝均收是足可餵飽「碩鼠」的。

徹的本義是「通」，但並不是「通貢助」①，而是通取，在徵糧之外，又別有賦歛。詩小雅大東說得最徹底。第一章：「有饛簋飧，有捄棘匕，」徵糧也。第二章：「小東大東，杼柚其空，」徵布也。第三章：「契契寤歎，哀我憚人，」力役也。布調之征詩經較少涉及，但豳風七月「爲公子裳」猶可以輔證；力役之征，詩經記載就相當普遍了，尤以築城爲主。崧高篇曰：「因是謝人，以作爾庸。」城堡是當地人築的。大雅韓奕描述韓侯承王命，「奄受北國」，「實墉實壑，實畝實籍，」包括糧食和勞役兩項負擔，據說廣大的韓城還是「燕師（衆）所完」呢。故孟子講：「有布縷之征，粟米之征，力役之征。」（盡心下）如果這是戰國時代的通例，想必有所本；而周初征服最成功的小東地帶，周統治者對自由民很可能實行過這種三者一貫作業的經濟剝削。

(二)戎 索

征服地的天然環境不同，被征服者的生產方式不同，統治階級的經濟壓榨也隨著採取不同的手段。晉封於夏墟，「疆以戎索」，即與東土的「周索」有別。

春秋時晉史官籍談說：「晉居深山，戎狄之與鄰。」（左昭十五）山西的地理環境與豫東魯西的沖積平原大異，所謂表裏山河，以山爲主體，即使有平坦地面也多是山間河谷，狹小崎嶇。宰孔所謂：「晉侯景霍以爲城，汾河涑澮以爲淵」，戎狄之民實環之，不若東土平原，一望無際。生存在這種山隔谷裂的部族，經濟和政治社會的發展都受到相當限制。太史公描述春秋時代戎狄

① 淸潘維城，論語古注集箋。

的政治社會情況曰：「各分散居谿谷，自有君長，往往而聚者百有餘戎，然莫能相一。」（匈奴列傳）百餘部落聚居，互不統屬，其政治社會結構是相當原始的。春秋戰國社會變動，秦比晉遲緩得多，保留古代面貌比較齊全。晚至西元前第四世紀下半葉，秦孝公時代，商鞅變法，才「集小鄉邑聚為縣，凡三十一縣。」（商君列傳，亦見秦本紀及六國表。）可見戎狄社會的基本形態是「小鄉邑聚」，和齊的萊夷一般，屬於氏族社會①。家庭生活空間也很原始，商鞅說：「始秦戎翟之敎，父子無別，同室而居。」（商君列傳）當時戎狄一家居住的房子大概和西安半坡或陝縣廟底溝第二期的居址相去不遠②。本文前節已證明戎狄是夏后氏苗裔，戰國學者一提到「夏道」云云，其實皆就戎狄立言。禮記表記說：夏道「親而不尊」。重視同氏族血緣關係，謂之「親」；氏族成員人人有機會膺選擔任公職，沒有政治上的絕對權威者，故曰「不尊」。親而不尊，也是戎狄處於氏族社會階段的證明。

史記貨殖列傳曰：「中山地薄。」戰國的中山即春秋的鮮虞，戎狄的一種。土地貧瘠，大概是戎狄生活區的普遍現象。自然條件的限制，使原始的社會結構和落後的經濟型態互為表裏。戎狄不是純粹的游牧民族，農作在經濟生產中還佔相當的比重。晉惠公時代姜戎氏從陝西的瓜州遷來晉國，惠公賜給「南鄙之田，狐貍所居，豺狼所嗥。我諸戎除翦其荊棘，驅其狐貍豺狼，以為先君（惠公）不侵不叛之臣。」（左襄十四）顯然是從事農墾的

① 參見冉昭德，「試論商鞅變法的性質」，歷史研究，1957（6），43－63。

② 參見中國科學院考古研究所，新中國的考古收獲，（文物出版社，1962），9－16。

。但基本上漁獵畜牧比農事還重要，魏晉國的魏絳說：「戎狄荐居，貴貨易土，土可賈焉。」（左襄四）孔穎達引服虔云：「荐，草也。言狄人逐水草而居徙無常處。」劉炫的注疏亦同。所以魏絳主張和戎，與戎人媾和，則「邊鄙不聳，民狎其野，穡人成功。」可以「脩民事田以時。」農耕的晉人和漁獵畜牧的戎狄在經濟利害上沒有必然的衝突，難怪驪姬對晉獻公說：「狄之廣漠，於晉為都，晉之啓土，不亦宜乎？」（左莊二十八）但是如果發展帝國主義，封疆固圉，使戎狄的牲口無所芻牧，網罟無所施措，生存面臨威脅，這恐怕是獻公以後晉與戎狄長期鬥爭的主要原因之一，過了一百年，魏絳與諸戎狄會盟，和平共存，晉人在野農作不必擔心戎狄的襲擊，穡稼也不會遭到破壞，相對的，戎狄大概也有他們的「保留區」，直到春秋戰國之際，他們還是牛馬「雜牧」的。（說苑辨物）

戎狄分散谿谷，生產方式必然與生態環境配合，或農或牧，或漁或獵是有個別性的差異的，但整體而言，他們過著半農半牧的生活，並且漁獵採集以補充生活資料之不足。禮記月令的寫作或有所本，大概也相當程度地參考戎狄生活，做為範本而有所損益。月令按月份詳載自然界的變化，魚虫鳥獸的動態，召示人民何物可取，何物當禁。夏小正還記載蘋蘩菽藨、桃李梅棗、瓜果豆實的成長。漁獵採集尚不失為經濟生活的一種重要手段，故有種種禁令的必要。譬如孟春正月，「東風解凍，蟄虫始振，魚上冰，獺祭魚，鴻鴈來。」隆冬剛逝，大地回春，萬物恢復生機，正在孕育滋長，嚴禁破壞這些生活資源，故「禁止伐木，毋覆巢，毋殺孩虫，胎夭飛鳥，毋麛毋卵。」仲春二月，「毋竭川澤，毋漉陂池，毋焚山林。」季春三月，「田獵罝罘、羅罔（網）、畢、翳、

餧獸之藥，毋出九門。」及至夏日，鳥獸水虫長成，孟夏四月可以「驅獸毋」，季夏六月可以「伐蛟取鼉，登龜取黿。」秋天更是「祭（殺也）獸戮禽」的打獵季節。畜牧方面，據月令的記載，季春「合累牛騰馬，遊牝于牧，犧牲駒犢舉書其數。」鄭玄說，記了數目，至秋天畜產入時才知道生息多少。仲夏時，「游牝別羣，則縶騰駒。」如果畜牧生產無足輕重，是不會引起統治者這麼關切的。到了仲冬，「農有不收藏積聚者，馬牛畜獸有放佚者，取之不竭。」馬牛畜獸與農藏積聚在人民生活中並重。至於農業生產固不必懷疑，月令、夏小正可以復按，我們尚不至於認爲西周春秋戎狄的經濟形態比半坡人還幼稚也。不過由於客觀條件的限制，田地上的收獲不占生產的全部，甚或主要部分罷了。

周初晉人來山西殖民，對這些未有固定邊圉、轉徙無常，經濟生產不以農業爲主的戎狄，採取什麼剝削方式？常理推斷，應與上農耕民族的徹法不同，祝佗說是「疆以戎索」。戎人之法又是什麼呢？可能就是孟子所謂「夏后氏五十而貢」的「貢」。孟子對於古史的了解，想像往往多於認知，所謂「什一」的貢法是缺乏有力的根據的，不如龍子說得近實。他引龍子的話解釋貢法曰：「治地莫善於助，莫不善於貢。貢者校數歲之中以爲常。」（滕文公上）助耕的先決條件是有固定的勞動力，而要對遷徙無常，以畜牧漁獵爲主的人民實行助耕的「助」法，統治階級就不可能「素餐」了。貢法則不然，以全年總收入之多寡做爲衡量剝削的標準，不論是農耕、畜牧、漁獵或採集，都包括在內。可見貢法產生於非以農業生產爲主的社會，對於「貴貨易土」的戎狄，經濟剝削當然「莫善於貢」了。本文前節已論證戎狄與夏人的密切關係，周定王又明白說：「戎狄……班貢。」（周語中）

韋昭注：班，賦也。可見戎狄的負擔是貢賦。故晉公子重耳回國，「正名育類，昭舊族，」恢復古制以收攬亂後人心，其財經措施有一項「公食貢」。晉公最原始的經濟來源是貢賦，那麼「疆以戎索」的「戎索」不是「貢」法是什麼呢？

周穆王時代的祭公謀父以爲，貢賦一年一度，負擔較輕。（下詳）戰國學者也說，夏道「不求備，不大望於民，」和殷人之「求備於民」，周人之「強民」不同。（禮記表記）強民大概指「徹」之強人所難，求備於民指「助」，所得皆輸入統治者的囷倉，是比貢苛刻多了。難怪戰國人說：「虞夏之道寡怨於民，」而「殷周之道不勝其敝。」（表記）貢賦之所以輕緩除受戎狄的社會經濟條件制約外，和周人征服殖民的歷史也息息相關。晉在周初不是封建大國，其國際地位遲至兩周之際，助平王東遷，殺平王政敵攜王（竹書紀年）以後才提高；春秋以後方始「啓土」，翦伐戎狄。西周的晉人「王靈不及，拜戎不暇」，是無法「匡有戎狄」的。（左昭十五）既無法徹底征服，按照比較溫和的貢法從事經濟剝削，自有不得已的遺憾；何況戎狄生產形態與東土農耕氏族不類，也只好入鄉隨俗了。

（三）五服

周索、戎索是封國在不同地區所採取的不同的經濟剝削方式，當時大概還有別種「索」，譬如漢陽諸姬或北方的燕各有適應當地情況的索，可惜史籍不傳，而我們對周初各地社會經濟發展的情況所知甚淺，無法再贊一詞。但是周王對天下的經濟剝削，根據史書，還有可講之處，基本藍圖大概是國語周語上所記載祭公謀父的「五服」說。

以「服」名大小諸侯商代已有了。周公對召公追述殷先哲王

之德曰：「天惟純佑命，則商實百姓王人，罔不秉德明恤；小臣屏（并）侯甸，矧咸奔走。」（尚書君奭）周公初謀作新邑於東國洛時，四方民大會，這些人的身份包括侯甸男邦采衞和百工（官）、播民。（康誥）及洛邑營建完成，周公來視察，書面告誡西遷的「庶殷」，有五種爵號：侯甸男邦伯。（洛誥）後來周公子明保視事成周，舍四方命的諸侯也有侯、田（甸）、男。（令彝）這些都是殷制。康叔封於衞，根據酒誥，「外服」有侯甸男衞邦伯。周承殷制，康王即位，徧告諸侯，稱「庶邦侯甸男衞。」（康王之誥）以「服」統括諸侯，但服並不限於諸侯，故酒誥述外服之餘尚有內服：百僚、庶尹、惟亞、惟服、宗工、百姓，以及里君。三代以來的服到戰國時代做了總集，只限於紙上作業。周禮職方氏的作者滙集名詞之大成，加以損益，有服者九，以王畿爲同心圓的核心，向外推，每箇「其外方五百里」就是一服，整箇中國於是規畫成大方塊套小方塊，秩序井然的九服圖。走遍中外，歷經古今，恐怕誰也找不出這種行政區分。這幅藍圖連禹貢的作者也沒想到，但博雅的馬端臨竟然相信！①

服的本義很淺顯，就是臣服，當然也包括了臣服的方式。朝廷的百官執行各種政務，稱爲「內服」，在外的大小方國稱爲「外服」。就統治者而言，服是統治與剝削的手段，資材、力役和貢賦於是乎出；對被統者而言，因服是相對的各種關係而提供相對的服務，古書稱爲「職業」。孔子說：「昔武王克商，通道于九夷百蠻，使各以其方賄來貢，使無忘職業。」再把「遠方之職貢」分予異姓諸侯，「使無忘服也。」（國語魯語下）職貢是服

① 文獻通考，卷260。

的一種方式，禹貢曰：冀州「島夷皮服」，揚州「島夷卉服」。有人解釋作其俗以皮或草爲服，不是貢品①。當然，先要穿皮服草服，而後才能以皮服草服入貢，分析禹貢上下文，談的是貢賦的問題，作者是一位政治經濟學家（political economist.），沒有民族學或民俗學的興趣，所以「服」字應守鄭玄、蔡沈的舊說，當貢字講。陝西武功縣新出土的駒父盨蓋記載南仲邦父命駒父見南淮夷「取厥服」，夷畏王命，來「獻厥服」②，服字當貢字用，這是最清楚的證明。西元前 664 年齊桓公伐山戎，穀梁傳云：「貢職不至，山戎爲之伐矣。」（莊三十）楚國不貢包茅，齊桓公「遂南征伐楚，濟汝，踰方城，望汶山。使貢絲於周而反，荊州諸侯莫敢不來服。」（國語齊語）來服即來貢。所以服至少含相關的三義，臣服、職業和提供的物質或其他代替品，三者在周代封建制中是一貫的。

周王爲天下共主，各地屈服的程度不一，統御和剝削的方式自然不同。徐旭生說，服的分別是由於待遇上的差異，不由於道路的遠近③。可謂定論。西周封建制的服比較可信的說法有五種，所謂「五服」也。五服的差別和本文第一節論述周人東征和西周對外關係大抵是吻合的。

穆王時代祭公謀父說：

> 先王之制，邦內甸服，邦外侯服，侯衞賓服，夷蠻要服，戎狄荒服。（國語周語上）

① 屈萬里，尚書釋義，28，31。
② 文物，1976（5），94。
③ 徐旭生，中國古史的傳說時代。39。

祭公是西周中葉有名的貴族，熟嫺典制，逸周書有祭公篇，記載他臨終告誡穆王之詞。周語所記錄論五服的文字荀子整段抄入正論篇，而五服之名和禹貢的比較，只有「賓服」與「綏服」之別而已。所以這五種服大概是西周封建的通制。服既然是履行其「職業」的（韋昭注），據祭公謀父說，各地向周天子盡的義務不同：

> 甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭，月祀，時享，歲貢，終王。

甸服的負擔最重，要按日而祭，依次減輕，侯服按月而祀，賓服按季而享，要服以歲貢，荒服只朝嗣王及即位來見。（韋昭注）義務之有差別是由征服者和被征服者之間的平衡關係而定，有的「甸」，有的「侯」，有的周王只能賓綏安撫之，有的只能略加約束，至於荒服之地，馬融說：「政教荒息，因其故俗而治之。」蕭望之也說：「其來服荒忽無常。」（資治通鑑卷二十七）這些解釋都正確而通達。史記說：武王「放逐戎夷涇洛之北，以時入貢，命曰荒服。」（匈奴列傳）五服之中戎狄最近周畿，如果以道理計，怎麼跑到最遠的範圍去呢？

所以服貢之別不在道理遠近，而決定於雙方的征服關係。祭公謀父又說：

> 先王之訓也，有不祭則修意，有不祀則修言，有不享則修文，有不貢則修名，有不王則修德。序成而有不至則修刑。於是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，讓不貢，告不王。

別人不盡應盡的義務（「不服」），統治者先自己檢討，或宣己意，或明號令，或訂法典，或正名號，或修文德。做了還不管用，才「修刑」。不過周王也只能對甸內日祭的最弱者施刑而已；

侯服不月祀，賓服不時享，就動兵征伐，勝負則未卜；要服的夷蠻不歲貢，只能通告譴責，言論制裁；至於荒服的戎狄連公開譴責也使不得，唯以文書告曉之，低聲下氣，委屈求全，眞可謂極矣盡矣。所以周王朝那些刑罰之辟（法）、攻伐之兵、征討之備、威讓之令和文告之辭是對不同「服」的人而設的，這一切不同都視征服關係而定。

祭公謀父說明五服制以規諫周穆之伐犬戎，雖然開口「先王之制」，閉口「先王之訓」，這箇先王雖可上溯至不窋，但在我們看來，這是結集周初征服殖民的成果而確立的一套封建制。周初半箇世紀，對西北方的戎狄幾乎沒有動過干戈，本文第一節推測，周戎之間文化久已交流，東征之際，他們必有相當的妥協，周人才放手經營東土。穆王將征犬戎，破壞周初以來的外交政策，故祖述不窋竄於戎狄之間，強調先王對戎狄「耀德不觀兵」。五服制中戎狄最受優待，其故在此。對於江漢淮水流域的蠻夷，周人雖用兵，沒有大功，自然無法緊密控制、嚴苛剝削。其餘侯服賓服，大概指山東河南一帶及冀晉蘇皖鄂部分地區的新舊諸侯；甸服則是王畿。這些都只能就大體言，而且穆王以後的歷史發展也不必與五服制完全契合。

鄭子產曰：

> 昔天子班貢，輕重以列。列尊貢重，周之制也；卑而貢重者甸服也。（左昭十三）

一般說來，貢賦和封地成正比，公侯地廣，故所貢者多。（杜預注）不過，甸服貢重，地位卻極低微。晉國欒盈因罪逃難，經過洛陽，對周王的行人說他的罪「重於郊甸，無所伏竄，敢布其死。」（左襄二十一）春秋時人的看法和西周祭公謀父之論是一致的

。周封建制中身分地位最卑下的甸服，古今學者大致認爲在王畿內，也就是宗周和成周附近，據說其地「方千里」。（國語周語中）周天子財源主要出於此。尙書禹貢記述甸服納稅的情形說：

百里賦納總，二百里納銍，三百里納秸服（稃），四百里粟，五百里米。

穀物連藁秸一齊的，稱曰「總」，斷藁存穗的曰「銍」，去穎的曰「秸」，穀實未去殼的叫做「粟」，去殼的叫做「米」。天下大概少有這麼刻板的稅制，禹貢作者之特別強調里程，大概和荀子「稱遠近而等貢獻」（正論）的用意相同。然而禹貢卻也透漏一些實情，方千里之地因其距京都之遠近，賦稅繳納有繁簡之別，所謂甸服也不是一概可論的。鄰近京城，農作物收成時連葉帶桿一起送繳。穀實可食，稃殼絲葉可餵牛馬，莖桿可當柴燒，同樣具有經濟價值。至於太偏遠的地方，運輸不便，只好繳納最精的米了。這叫做「王者之至」。

甸服賦稅還有一箇原則：「視形勢而制械用」（正論），在荀子心目中同樣是「王者之至」的表徵。千里甸服當然不可能都是平原，何況周王廷許多器械用具不是曠野平疇可以供應的，於是因地利而負擔特殊的生產任務。周禮地官說，山農「徵絺綌之材」，澤農「徵草貢之材」（掌葛），山澤兩利之處則徵齒角骨物（角人）、羽翮（羽人）和灰物炭物（掌炭鄭注）。

甸服內的勞動者大概仍部分地保留私有地，周頌臣工才說：「駿發爾私，終三十里。」但臣工同時說：「亦服爾耕，十千維耦。」周頌載芟也說：「千耦其耘，徂隰徂畛。」這大概是殷王傳統的經濟剝削方式——助法。龍子說：「治地莫善於助。」（孟子滕文公上）周王是當時天下最大的大地主，最有利的剝削莫

過於役使民力助耕公田；否則不會有周王親自主持、百官謹愼誠懼的籍田禮①，而周宣王「不籍千畝」時，虢文公也不會覺得這是空前未有的大變局。（國語周語上）②

農夫既然助耕，農作收成乃一批批送入周王的囷倉，於是「積之栗栗，其崇如墉，其比如櫛，以開百室，百室盈止。」（周頌良耜）周王仰賴甸服的收入，「以供上帝山川百神之祀，以備百姓兆民之用，以待不庭不虞之患。」（國語周語中，周襄王語）人民要靠政府供養，他們的私產一定極有限，自己無獨立能力禦敵，在周王的保護下過日子。所受者多，相對的，他們的負擔必極沈重，祭公謀父故曰：甸服日祭，不祭則有刑。

詩大雅文王說，商的子孫爲數不可謂不多，但上帝命他們「侯服于周」。封建關係屬於侯服者當不限於商之子孫，尙書多方記載成王說：「今爾奔走，臣我監五祀，越惟有胥伯小大多正。」誥辭對象是四國多方之士及殷多士。後來周宣王命令尹吉甫「政飼（治）成周四方責，」所謂四方也應屬於侯服。其事見於兮甲盤（三代，17・20）。所以「邦外侯服」大概是指一般的諸侯而言。

一般諸侯應向周王提供什麼樣的義務？成王說是「胥伯小大多正，」尙書大傳引作「胥賦小大多政。」正、政、征三字通用，即賦稅、徭役之餘，還有大大小小的貢③。至於「成周四方責

① 參見楊寬，「籍禮新探」。古史新探，（香港嵩華出版事業公司翻印），218—233。

② 參見李亞農，西周與東周，107—112。

③ 曾運乾，尙書正讀（中華書局），243。

」，賫訓賦貢，包括田租和特產①。就經濟利益而言，以田租爲主體。所以祝佗述衞對周王的義務是：「取於有閻之土以共王職，取於相土之東都以會王之東蒐。」（左定四）有閻之土和相土之東都的生產係歸周王所有。魯鄭的情形亦然。至少我們知道魯國的許田和鄭國的祊田，生產當「職貢」之用。（左隱八）西元前655年晉滅虞，「歸其職貢於王。」（左僖五）大概虞國原先也有生產歸屬周王的土地。諸侯封域之內大抵都有這種「王田」，其散佈的情形，史籍殘闕，我們已不易查考了。左傳記載周桓王把散在蘇國溫原等十二邑的田給鄭國，左傳作者批評說：「已弗能有而以與人。」（左隱十一）在這十二邑的「王田」的收入，蘇國似已不職貢於王，周王無力討取，樂得由當時強大的鄭國去收成，而換來鄭人四邑之田。蘇國十二邑的「王田」並非永久屬鄭伯所有，七十七年後，周襄王又把其中四邑的「王田」送給晉文公了。（左僖二十五）

諸侯中有一種「侯衞」者，對周王的負擔更輕，是爲「賓服」。西周末期的史伯說：「妘姓：鄔、鄶、路、偪陽，曹姓：鄒、莒，皆爲采衞。」（國語鄭語）這兩姓是祝融之後。宋國「於周爲客」（左僖二十四），是不是也享有賓服的待遇，難以查考。至於賓服的內容更不明白，從祭公謀父的意思推測，應比侯服輕。

南方的荊楚淮夷在五服制中只有「歲貢」，按年貢特產，是相當輕鬆的負擔。據魯頌，淮夷之貢四品：琛、元龜、象齒和南

① 平心，「卜辭金文中所見社會經濟史實考釋」，中華文史論叢第一輯，5—8。

金（銅）（泮水篇），曾伯霥簠特別提到金和錫（三代，10.26）春秋時代，管仲所責於楚者也只有「爾貢包茅不入」（左僖四）一項而已。所以祭公謀父「歲貢」之說大抵可以相信；然而蠻夷貢輕與周代銘文卻不免抵觸。兮甲盤曰：「淮夷舊我員畮人，毋敢不出其員、其責，其進人、其賓（貯）。」師寰簋亦謂淮夷是「員畮臣」（三代，9.28）員是賦，畮是賄，責義上文已明①。照這些銘文看來，租賦、方賄、勞役樣樣齊全，周王對淮夷的經濟剝削是相當苛酷的。不過這些器物都鑄於宣王時代，即使上引的駒父盨蓋：「見南淮夷取厥服」，也是宣王十八年的事②。上文已說明服之確立端視雙方的征服關係而定，沒有一成不變的封建制，體制雖建立也會因歷史演變而有所更易。宣王時代派召穆公對江漢淮徐用兵，頗有成績。江漢流域雖只到達北岸的水濱（大雅江漢），徐淮一帶戰績則相當輝煌。大雅常武描述周師「率彼淮浦，省此徐土。」「徐方繹騷，震驚徐方，如雷如霆。」「濯（大也）征徐國」，於是「徐方既同」「徐方來庭」「徐方不回（違）」。周宣王在徐淮一帶既完成周初先王未成就的功績，淮夷臣服，其負擔就不是周初封建五服制中「歲貢」的待遇了。

至於戎狄對周天子的「終王」，文獻和金文尚難推其究裡，不能考辨。若論周王的財政來源，主要的是甸服和侯服或賓服，要、荒二服的經濟效用不高，只是天下共主威權的象徵而已。

四　結語

④ 同上，1—5。

② 文物，1976（5），94。

封建是一種政治、社會和經濟互爲表裏的制度。本文探討西周封建的特質，不徒事於靜態結構的描述，而著重於動態歷史的分析；因爲我們肯定任何一種制度的面貌一定與形成時期的歷史息息相關，要了解它的特色非先了解形成時的歷史條件不可。西周封建的特質就寄存在周初的政治、社會和經濟等歷史條件之中。動態的歷史研究法在制度史研究中應該發揮更大的功能，本文之作只是其中一箇事例而已。

本文也想爲中國社會經濟史的研究探索一條比較合理的途逕。對周初封建之形成，周族採取的安撫懷柔政策，和因人因地制宜的經濟剝削，提出「社會經濟的」解釋。社會經濟史如果沒有「社會經濟的」動力解釋，這門學問只是史料的彙編；如果缺乏歷史條件做指引，則這門學問只是某些學理的奴僕而已。不論新舊理論，不論左右學說，其爲奴僕則一也。所以我們提出的社會經濟的」解釋並沒有離開當時的歷史條件立言。

社會經濟史研究，必備前提是明確的歷史觀念，捨此而侈談這門學問，非歷史家的贋品，卽社會學家或經濟學家的劣貨，可以休矣！

中國人作文章講求文成法立，本「文」成否，有待賢達批判，其「法」是否能立，則要靠同志一齊奮鬥。

周東遷始末

許倬雲

本文題目爲周之東遷，然而爲了追述原由，不能不包括西周末季諸王。同時東周王朝事跡，也將附帶敍述。至於全文重點，則仍在敍述與分析平王東遷的史事。幽王寵褒姒，以至亡國的故事，國語及史記均有之①。茲以史記周本紀爲代表：「幽王二年，西周三川皆震，伯陽父曰：『周將亡矣……』三年，幽王嬖愛褒姒，褒姒生子伯服。幽王欲廢太子，太子母申侯女而爲后。後幽王得褒姒，愛之。欲廢申后，並去太子宜臼，以褒姒爲后，以伯服爲太子。……褒姒不好笑，幽王欲其笑，萬方，故不笑。幽王爲熢燧大鼓，有寇至，則舉熢火。諸侯悉至，至而無寇，褒姒乃大笑。幽王說之，爲數舉熢火。其後不信，諸侯益亦不至。幽王以虢石父爲卿，用事，國人皆怨。石父爲人佞巧，善諛好利，王用之。又廢申后、去太子也。申侯怒，與繒西夷、犬戎攻幽王。幽王舉熢火徵兵。兵莫至，遂殺幽王驪山下，擄褒姒，盡取周賂而去。於是諸侯乃卽申侯而共立故幽王太子宜臼，是爲平王，以奉周祀。平王立，東遷於雒邑，辟戎寇。平王之時，周室衰微

* 本文原載中央研究院成立五十周年紀念論文集（1978），爲中國上古史待定稿第四本之一章

① 國語提及幽、平之際史事者，有周語上、晉語、鄭語諸處。史記提及此事者，有周本紀、秦本紀、衞康叔世家、魯周公世家、晉世家、鄭世家諸處。古本竹書記年也約略說到此事。

，諸侯彊并弱，齊、楚、秦、晉始大，政由方伯」①。這一段敍述，極富傳奇性，但一個王朝的興亡，自然還有更複雜的原因。以下將分節試作解析。

一　西周末葉的外族

西周列朝史事，屈翼鵬先生已撰有專章，可以參考。此處所謂末葉，指夷、厲、宣、幽四王而言。其中厲、幽二代，國命再絕。夷王之世，通常認爲是周衰的開始。但由後漢書西羌傳引古本竹書紀年，夷王曾經命令虢公帥六師伐太原之戎，至於俞泉，獲馬千匹②。厲王之世，淮夷入寇，厲王也曾命虢仲討伐③。宣王中興，西北兩面，頻有戎事。據各項文獻所載，秦人的祖先秦仲，曾受命伐西戎，戎爲之少卻。又先後伐太原戎及條戎、奔戎，王師都以敗績聞。晉人伐北戎於汾水流域，戎人卻滅了周屬姜侯之邑。王征申戎，破之。宣王卅九年，千畝之役，姜戎又敗周師于千畝④。但詩經小雅六月及出車，詩人歌詠尹吉甫及南仲的功勞。則玁狁入侵，經過鎬及方，直侵畿輔附近的涇陽。尹吉甫「薄伐玁狁，至於太原。」在北方修築城堡；南仲也討伐了西戎⑤。幽王之世，除了最後西夷、犬戎入侵，殺幽王驪山一役之外，後漢書西羌傳引竹書紀年，還提到幽王命伯士伐六濟之戎，軍

① 史記會注考證（台北影印本）4/60—68。

② 後漢書集解（藝文影印本）87／2。

③ 同上，東夷傳 85／2。

④ 國語（四部備要本）1／8，後漢書集解 87／3，史記會注考證 4／59。

⑤ 毛詩注疏（四部備要本）9(4)／1—3，10(2)／1—5。

敗而伯士戰死。同時戎圍犬丘，俘獲了戍守西垂的秦世父①。

金文的記載，頗能補充文獻的不足。兮甲盤、虢季子白盤和不嬰毁三器銘文，都說到周與玁狁之間的戰事。兮甲盤：「唯五年三月旣死覇庚寅，王初格伐嚴狁于𨸏盧。兮甲從王，折首執訊，休亡敃，王錫兮甲馬四匹，駒車。」虢季子白盤：「唯十又二年正月初吉丁亥，虢季子白作寶盤，不顯子白。庸武于戎工，經縷四方。薄伐嚴狁，于洛之陽。折首五百，執訊五十，是以先行。趄趄子白，獻忒于王，王孔嘉子白義。王格周廟，宣廚爰饗。王曰：『伯父，孔顯有光。』王賜乘馬，是用左王；賜用弓，彤矢其央；賜用戉，用政蠻方，子子孫孫，萬年無疆。」不嬰毁：「唯九月初吉戊申，白氏曰：『不嬰、馭方，厰允廣伐西俞，王令我羞追于西，余來歸獻禽。余命女御追于署。女目我車　，宕伐嚴允于高陰，女多折首執訊，戎大同逑追女。女及戎大𦥑戟。女休，弗目我車圅于𮤲，女多禽折首執訊。』白氏曰：『不嬰，女小子！女肇誨于戎工，易女弓一、矢束、臣五家、田十田，用逑乃事』」。三器時代，考證家雖有異說，當以宣王之世爲長②。

配合三器銘文，及小雅采薇、出車、六月、采芑四詩，玁狁與周人之間的戰事大約凡有二次。第一役在宣王五年四、五月至

① 史記會注考證 5／11，後漢書集解 87／3。

② 三器銘釋，均從白川靜。白川氏金文通釋，爲周金研究最爲特出的綜合性著作。爲便翻檢，本文金文銘詞，均採自該書，各器時代之異說，亦見該書。本節三器銘文，均見白鶴美術館誌第32 輯。金文通釋一書，均以白鶴美術館誌名義出版，本文引用此書，均作白鶴美術館誌。勞貞一師指示：兮甲盤「惟五年三月，旣死覇庚寅。」，此器爲宣王時器無疑，貞一師卓見，謹錄如上。

多季。參加者是吉甫、南仲、張仲諸人。戰事在朔方、太原、焦穫、涇陽、鎬、冨盧諸地。南仲戍方，以為偏師。吉甫一軍，敗玁狁于啚盧，北追至于太原；南仲一軍亦北至朔方，二人分別築城防塞。第二次玁狁之役在宣王十一年。參加者有方叔、虢季子白、不嬰諸人。戰事在䍙、西俞、高陵、洛陽諸地，均在王畿、西俞一隅。采芑詩中以荊蠻與玁狁連舉，大約二者之間多少有些呼應，是以采芑有「征伐玁狁，荊蠻來威。」之句。虢季子白盤全篇敘述玁狁戰事，末尾卻加上「用征蠻方」字眼。方叔是主將，兵力有三千乘，故采芑云：「方叔涖止，其車三千。」虢季子白為其部將，殺敵五百人，俘虜五千人。不嬰又是虢季子白的部下，是以十二年周王賞虢季子白，次年不嬰受賞于白氏，誌其轉戰西俞、高陵的功績①。

由文獻與金文的材料，綜合言之，周對西北二方的外族，採防禦政策，即使追奔逐北，也只是對於入侵的反擊。「城彼太原」及「城彼朔方」都是建築北邊的要塞。而玁狁入侵的地點，可以深入到涇、洛之間，直逼京畿矣②。

周室對于東方與南方的外族，則採取積極的態度。開拓經營，不遺餘力。早就昭王之世即曾對楚荊有所舉動，傳說有昭王南征不復之說，今日新出土的墻盤更明白說到昭王廣啓楚荊，唯狩南行。大體言之，周征伐對象，包括徐方、淮夷和荊蠻。這些事

① 白川靜，白鶴美術館誌，第32輯，P-834以下。白川氏基本上是採取吳其昌的意見，見金文曆朔疏正（上海，1936，5／16—31）。

② 洛之陽當指涇、洛而言，不是伊、洛之洛。見王國維「鬼方玁狁考」，觀堂集林（王觀堂先生全集，冊二，台北，1968）卷十三。

跡，史記周本紀宣王一段失載，反倒是詩經中頗有記載。大雅江漢歌詠召虎經營江、漢一帶淮夷「式辟四方」、「至于南海」。常武記載周王命程伯休父「率彼淮浦，省此徐土」。以致「鋪敦淮濆，仍執醜虜」。然後使「徐方來庭」了。出征的軍人才凱旋北還。常武詠淮浦之役在先，接下去方敘「濯征徐國」。似乎同一支軍隊，轉戰二役。形容師旅之盛，詩人以江、漢為比。若比興以有關之事為之，則徐夷、淮夷也在江、漢之間，正是後世荊楚之地。可能徐夷、淮夷諸族，犬牙相錯，住居相間，也未可知①。

周之「南國」範圍，主要是召伯虎經營的地區。據傅孟眞先生的意見，南國當是在厲、宣二世逐步開拓的新疆土。地望在河以南，江以北，今河南中部至湖北中部一帶。其中諸侯即漢陽諸姬，而在謝地建立的申國，正處王畿與南國之間。南國文物，後來成為東遷後的文化憑藉。詩經中的二南及大雅、小雅，其中一部份當即南國文化的產物。傅孟眞先生的意見殊為定論②。

金文中的史料，在周室對南方開拓的史事，也有文獻所未見的細節。大約在厲王之時，南方有一次極大規模的戰事。據禹鼎：「烏虖哀哉！用天大降大喪于下或，亦唯噩侯馭方，逹南淮夷東夷，廣伐南域東域，至于歷寒，王乃命西六師、殷八師曰：『口伐噩侯馭方，勿遺壽幼，肄師彌宋匌匩，弗克伐噩。』肄武公

① 唐蘭，「略論西周微史家族窖藏銅器的重要意義」；裘錫圭，「史牆盤銘解釋」；李仲操，「史牆盤銘文試釋」，均見文物1978(3)。毛詩注疏，18(4)／8—11，18(5)／1—4。

② 傅斯年，「周頌說」，歷史語言研究所集刊第一本，第二份。又，召伯功業及南國事跡，也可參看丁山，「召虎傳」，同上，第二本，第一份。屈萬里「西周史事概述」，同上，第四十二本，第四份

迺遣禹，逵公戎車百乘、斯馳二百、徒千，曰：『于匡朕肅慕，撃西六師、殷八師，伐噩侯馭方，勿遺壽幼。』雩禹以武公徒馭至于噩，𦎫伐噩，休，隻厥君馭方。」①這一役，東國、南國全爲戰場，周人動員了兩京的常備部隊。作戰命令中，居然可以有「勿遺老（壽）幼」的嚴峻語句，戰況大約也是殘酷的。最後則噩侯被擒，徐仲舒推斷噩的地望爲西鄂，即今日河南鄧縣。更由此推論，認爲宣王中興時，方叔及召虎的經營南國，以至封申伯于謝，都由懲於這次大動亂的經驗②。

另一件虢仲盨的銘文，說到周王曾命虢仲南征，伐南淮夷③。可能即是後漢書東夷傳所說淮夷入寇，虢仲征討的同一件事。但後漢書說此役「不克」，則是否和擒噩侯之役是同一件史事，則未易確考。

在宣王之世，南淮夷曾內犯成周及於伊班，敔受命追擊，斬首百，俘虜四百餘人。由地名可考者言之，作戰的地區在淅川、商縣一帶山地。淮夷顯然沿著伊水河谷，深入到兩周之間了④。

淮夷在周室武力控制之下，大約以貢賦的方式，經常向周室進納東南的出產。金文中至少有兩處，在提到淮夷時，特別肯定這種貢納關係。兮甲盤：「王令甲，政司成周四方責，至于南淮夷，淮夷舊我貟畮人，毋敢不出其貟、其責。其進人，其賓；毋敢不卽餗卽𡴂。敢不用令，則卽井𢑚伐。其唯我者侯百生，厥賓毋不卽步，毋敢或入蠻宄賓則，亦井。」師寰𣪘：「王若曰：『師寰𡰥，淮夷繇我貟畮臣，今敢博厥衆叚，反厥工吏，弗速我東䤵。今余肇令女，逵齊帀𡩜䊆，僰尸，左右虎臣，正淮夷。卽質厥邦嘼，曰冉、曰𦏵、曰鈴、曰達。』師寰虔不㒸，夙夜卹厥牆事，休既又工，折首執訊，無諆徒馭，毆孚士女羊牛，孚吉金，今余弗叚組，余用乍朕後男䐓𢍜𣪘。其萬年、子子孫孫，永寶用享。」①

二銘內容，有許多地方尚不能甚解，可知者，周人視淮夷爲利藪，索取的東西有資財及士女牲畜。這些財富，似乎集中在成周貯存（兮甲盤）。淮夷若敢反抗，周人卽大兵壓境、俘虜其酋長首領。對照金文，則「小東大東，杼柚其空。」的詩句，未必是譚大夫所獨具的感慨。倒頗可能是包括淮夷在內，東方人士對周人剝削的哀鳴②。

綜合言之，周室對於東、南兩面，採取積極的進取戰略。其態度迥異於對西北的守勢。周人侵略東南的行動，以成周爲根據地。而侵略得來的貢賦積儲，也放在成周。

二　宗周與成周的消長

周初建立東都，原爲了控御東方。周室的眞正基地，毋寧仍

① 白鶴美術館誌，第27輯，PP.450－456。
② 徐仲舒，「禹鼎的年代及其相關問題」，考古學報1959(3)。
③ 白鶴美術館誌，第25輯，p.276。
④ 敔𣪘的銘文，及地名考證，據楊樹達，「積微居金文說」，（北京，1959）p.25。勞貞一師指示：上洛應即商縣，淅川一帶。這個地名，自漢代當沿用。不過據器文，是從上洛追至伊班，伊水即在洛陽之南，而上洛較遠，中間且隔了一個熊耳山。所以上洛的地方，是否即漢代的上洛，還只是洛水的上游盧氏、洛寧一帶，還有可以研討的餘地。倬雲謹按：上洛地望，未易確切斷定，二說俱存

① 二銘分別見白鶴美術館誌，第32輯p.790以下，及第29輯p.601以下。
② 毛詩注疏，13(1)／4－5，關於大東小東與淮奄舊居的關係，見傅斯年，「大東小東說」，歷史語言研究所集刊第二本，第一份。

在豐鎬。自從昭、穆之世，周對於東方、南方，顯然增加了不少活動。昭王南征不復，爲開拓南方事業而犧牲了生命。穆王與徐人之間的一場鬥爭，大約可算是周公東征以後，周代又一件大事。西周末季，開闢南國，加強對淮夷的控制，採東南進取的政策。東都成爲許多活動的中心。衛挺生氏由此創爲新說，以爲穆王以後，周室已經遷都洛陽。這個理論仍頗多可商榷之處，茲不具論。但衛氏指出許多在成周的活動——例如發兵、錫命……，則爲對於古史的一個貢獻①。

以控制財富而言，至少成周有不少東方與南方的委輸。兮甲盤說到甲奉命管理的成周的「西方賫」，頌壺銘文也說：「隹三年五月既死霸……王曰：『頌，令女官嗣成周寊廿家，監嗣新造寊用御。』」當指二十所儲存物資的倉庫②。有大量的委積，有常備的軍隊（成周八師），成周成爲東南諸侯的活動中心。周王常來駐節，東南軍事行動常由成周發動，則也是可以想像的事了。

反過來看宗周的情形，西北的守勢，未必能完全阻遏戎狄的侵略。上節所敍述周室面臨的若干戰役，敵蹤都深入都城附近。幽王舉烽火以博妃子一笑，其事頗涉戲劇化，然而至少也反應了烽燧直抵都下的現象。

周人爲了防守京畿，必須厚集兵力，有若干原在東方，而未必屬於周人嫡系的武力，大約也會調集畿輔左右。史記秦本紀記載

① 衛挺生，周自穆王都洛考（台北，19 0）。

② 王國維及郭沫若均以貯作賜予解。但白川靜引兮甲盤賫寊併舉之例，及倗生𣪘的「其寊卅田」，認爲貯爲徵賦的意思。白川靜之解較長。白鶴美術館誌第24輯，pp.158 — 161。

秦人前世，是原世居東方的嬴姓，屬於風偃集團。祖先犬丘非子以善養馬見知於周孝王，非子遂主持汧、渭之間的養馬工作。非子的父親大駱曾娶申侯的女兒，生子成。其時已爲大駱適子。申侯因不願周王以非子代子成，爲大駱適子的計劃，向孝王進言，「昔我先酈山之女，爲戎胥軒妻，生中潏。以親故歸周，保西垂，西垂以其故和睦，今我復與大駱妻，生適子成。申、駱重婚，西戎皆服，所以爲王，王其圖之。」孝王於是封非子爲附庸，號爲秦嬴，但不廢子成，「以和西戎」。可注意者，申侯、犬丘，與西戎之間的婚姻關係，成爲安撫西戎的重要因素。厲王之世，西戎反王室，滅犬丘大駱之族。周宣王以秦仲爲大夫誅西戎，西戎殺秦仲。其子五人率周宣王授與的兵力七千人，破西戎而復仇，爲西垂大夫。後來秦襄公又以女弟妻豐王——豐王據說是戎王荐居岐豐的名號。襄公伯父、犬丘世父曾一度被戎人厚虜，旋被釋放。犬戎、西戎與申侯襲殺幽王於酈山之下，秦襄公將兵救王，戰鬥甚力。平王東遷，襄公以兵送平王，平王封以岐西之地，答應秦能攻逐戎，卽有其地爲諸侯①。

① 史記會注考證，5／9—12。勞貞一師指示：嬴氏不僅與戎爲婚姻，其本身甚至可能爲戎，具見蒙文通所考。秦的祖先非子，善養馬，幸於周孝王，孝王召使主馬於汧、渭之間馬大蕃息。秦的族人造父爲周穆王御，長驅歸周以救亂。造父六世孫奄父，爲周宣王御。晉獻公時，趙夙猶爲晉獻公御戎。所以秦這一家是養馬、御車歷世相傳的專家。他的祖先應當出於西北草原地帶，把這一家列入風偃集團甚有問題，不僅秦未必出於東方，甚至於嬴姓另外一支的徐，也有問題，書經費誓：「祖茲淮夷、徐戎並興。」在這一句之中，淮、徐並列，可見徐不是淮夷。況且淮夷稱夷，徐戎稱戎，還表示著徐是戎而非夷，原來是別處去的，而非濱海的土著。倬雲謹案，淮徐應爲二族，惟其方位則均無妨都在東部。養馬御車，也可在到西北後發展的文化特質。

由這一大段敍述，可知周人戍邊的諸侯或將領，無論是申、是秦，都與戎狄有婚姻關係，邊疆因此可以平靖。但若是內外連結，周人也不免遭逢噬臍之患。上文述及西戎與申、秦聯姻，及戎王可以在岐豐立足。由這兩點推論，戎狄浸淫滲透大約已深入內地。其情勢可能與西晉末亂，胡、戎已在邊地繁殖的現象類似。後漢書西羌傳謂：平王之末，戎逼諸夏，自隴山以東，至於伊、洛。所謂渭首有狄獂、邽冀之戎（當在隴西天水一帶），涇北有義渠之戎，洛川有大荔之戎、渭南有驪戎，伊、洛間有揚拒、泉皐之戎，潁首以西有蠻氏之戎，誠可說處處有戎跡。雖然後漢書記載這些戎人的分布，屬平王之末。然而由上文申、秦與西戎的關係判斷，戎狄入居當不止在平王之世了①。

秦人先世爲西垂大夫，兄弟、昆季、父子相繼與西戎週旋，當是以部族爲戰鬥單位。周人軍隊中即有秦夷一種，與其他夷人同列。似乎都是戰鬥單位，或後勤服務的單位。金文中至少有兩器銘文，提到這種周人以外的族類。一件是師酉毀：「隹王元年正月，王在吳，格吳大廟，公族𤔲釐入，右師酉立中廷，王呼史牆，冊命師酉：『嗣乃且啻官邑人虎臣，西門尸、㠱尸、𦅫尸、京尸、畀身尸。』」另一器爲詢毀：「王若曰：『詢，丕顯文武受命，則乃且奠周邦。今余令女啻官嗣邑人，先虎臣，後庸，西門夷、秦夷、京夷、㠱夷，師笭側新，□華夷、由□夷、匽夷。』成周走亞，戍秦人、降人、服夷。」二器時代當在厲王、宣王之

① 後漢書集解，87／3 。岑仲勉以爲戎狄入周，係伊斯蘭系民族的東遷，是歐、亞大陸民族大遷移的一波，此說頗有啓發性，但能否證實，須聯繫整個歐亞大陸民族移動史，始可討論，此處不贅論。參考岑仲勉，西周社會制度問題，（上海，1956）pp.92－100。

世①。詢毀提到的單位，比師酉毀更多，而且明說有降人、服夷。舉一反三，其中當也有不是降人、服夷，而是調來的少數民族戰士，如秦嬴之例。以後世史事推論，漢有胡騎、越侯，明有土兵、狼兵，清有蒙旗、漢軍。則周人部伍中，雜有諸種外夷戎狄，並非不可能之事。若周人爲捍衞首都，大集東南降夷、「熟番」，以抵抗西北戎狄，則畿輔之內民族成份，難免複雜。與成周的興旺對比，宗周雖然號爲京畿，周室反而未必能有堅實的掌握與控制。

此種情形可由散氏盤銘文觀之。散氏盤是周金中的名器，記敍夨人侵散失敗，於是夨人割地付散，正其疆界。地方均在渭南，包括眉、豆等處田地。然後與夨人有司十五人的名字，散人有司十人的名字（據王國維考證，其中可能包括製作善夫克鐘的克，及作鬲从盨的鬲攸从）。這些人名大約是隨從夨、散二主的官員。文末夨及有關人士盟誓，不再爽約。夨稱王號，以地圖交授史正仲農。全文三百五十字，文長不錄②。

王國維由散氏盤中夨、散兩國在厲王之世的情形，論及周室的式微。認爲南山的古代微國，及周初所建井、豆、彙諸國，已爲散、夨兩國併爲領地。天子親信大臣膳夫克，其分地跨渭水南北。鬲攸从也是能自達於天子的人物，而二者皆受脅於散氏，列名有司，失去獨立之實。夨器出土，銘文自稱夨王者，除此件外，還有數器，王氏以爲周室及渭北諸國，困于西北玁狁，但能自保。夨、散兩國，依據南山，旁無強寇，遂得坐大，於是夨既僭稱王號。散人因夨人侵軼，而力能使之割地，亦不是弱者。邦畿

① 白鶴美術館誌，第29輯，p.555，及第31輯，p.702 。

② 白鶴美術館誌，第24輯，pp.193－203 。

之內，兼併自如。兩國簽約，也目無王室。是以王氏嘆息「周德之衰，於此可知矣！」①

綜合本節，成周因東南的開拓而日益重要。相對言之，宗周原是周室的根本，却因逼於戎狄，四郊多壘，仍難免戎狄的滲透，甚至有戎狄與邊將交通婚姻之事。畿輔之內的諸侯，也有專擅自恣者。周室在東南的成功，竟未能對王室的式微，發生強心的作用。

三　西周末葉的封建制度

西周立國，封建親戚，以藩屏周，此是中國歷史上封建的定義。封建的諸侯，在其控制的範圍內，也有級次的分封，是即卿大夫的氏和家。這個封建的金字塔，由天子而至士，有其一系列的相對權力和義務。由於諸侯各有封疆，我們往往遂以分封土地，爲封建的要件。細審周人封建制度的發展史，「授民」、「授疆土」二者之中，在早期的封建。授民毋寧較之授疆土更爲重要。借後世的史事以爲引喻，滿州初封八固山時，貝勒們各有領民，但未必有明白的疆界，周代替殷商爲古代中國之主人，諸侯也不過各自率領若干姬、姜集團的戰士，配屬一些降服的殷商遺民，及若干土著，分別駐防於戰略要地。星羅棋佈，互相呼應，互相聲援，撐起一個以少數（周人）統治多數（非周人）的政治系統。當時駐防的要塞，即是築有城堡工事的都邑。所謂「國」，只是都邑，而不指四界之內的疆域。

左傳定公四年，追述周初分封魯、晉、衞三國的情形。「昔

① 王國維，「散氏盤跋」，觀堂古金文考釋（王觀堂先生全集册文）

武王克商，成王定之，選建明德，以藩屏周，故周公相王室，以尹天下，於周爲睦，分魯公以大路大旂，夏后氏之璜；封父之繁弱，殷民六族：條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族。將其類醜，以法則周公。用即命於周，是使之職事於魯，以昭周公之明德。分之土田陪敦、祝宗卜史，備物典策，官司彝器，因商奄之民，命以伯禽，而封於少皞之虛。分康叔以大路、少帛、綪茷、旃旌、大呂。殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏。封畛土略，自武父以南，及圃田之北境，取於有閻之土，以共王職，取於相土之東都，以會王之東蒐。聃季授土，陶叔授民，命以康誥，而封於殷虛，皆啓以商政，疆以周索。分唐叔以大路、密須之鼓，闕鞏、沽洗、懷姓九宗，職官五正，命以唐誥，而封於夏虛，啓以夏政。」①

由於分封以授民爲主，是以此處說到疆域，範圍極爲空泛模糊。更須注意者，周初諸侯可以徙封，而管領土地也不必完整的集中在一個地區。徙封的例證頗多，傅孟眞先生考訂，以爲魯、燕、齊三國，最初皆封於成周東南。魯之至曲阜、燕之至薊丘、齊之至營丘，都是周公東定商奄以後的事②。若不是封建以授民

① 春秋左傳正義，（四部備要本）54／8—10。

② 傅斯年，「大東小東說」，歷史語言研究所集刊第二本，第一分，關於「邑」的演變及其封建的關係，宮崎市定，Paul Wheatley，及杜正勝均有研究，請參看拙稿「周代都市的發展與商業的發達」歷史語言研究所集刊第四十八本，第二分，該文也是上古史稿的一篇。又請參看宮崎市定「中國上代は封建制か都市國家か」史林，32(2)1950。杜正勝，周代城邦（台北，1979）。

爲主體，孰可以一國遷徙千里之外？領土分散的情形，上引左傳定公四年一節中，已見康叔有兩個各別分開的封土。又例如魯與鄭交換土地的事，左傳隱公八年：「鄭伯請釋泰山之祀而祀周公，以泰山之祊易許田。」②魯在今山東省，而可遙領河南的許田。鄭居今河南省，而也可領有泰山下的祊。這種「飛地」，固不能形成完整領土的一部分。「國」以人民爲主，却不以土地爲主。此所以平王東遷，鄭國也可以由今日陝西徙遷東土，建立新的鄭國於草莽之間——鄭事將於下文再詳說，此處不贅。

本文前節曾引厲、宣之世的師酉毁、詢毁二器銘文，列舉邑人虎臣及諸種夷屬，可知二人繼承的祖業，以領屬的部位爲主要成份。邑人當指周人組成的「國人」。虎臣是虎賁、虎士一類的親衞。而西門夷之屬，即類似前舉左傳定公四年所例的殷民六族、殷民七族、商奄之民、懷姓九宗。

授民的封建，漸漸轉變爲授土地的封建。揆以情理，諸侯在當地定居日久，不再以駐防自居。禮記檀弓言：太公封于營丘以後，五世反葬于周②。然而六世之後，顯然已與當地「認同」了。更重要的則是，諸侯由國都向四郊逐漸發展，城邑日多，田野日闢，由點而擴展爲面。舊日國都與國都之間，榛莽遍佈，點與點之間不必有清楚的邊界。一旦有了面的開展，諸侯之間即不免有了面與面的接觸，於是而必須有清楚的分界。西周末葉的封建，由詩經與金文的史料觀之，授土地的觀念，已比授民觀念爲強烈。詩大雅崧高與韓奕兩篇，都是韻文的錫命策。崧高：「王命召伯定申伯之宅，登是南邦，世執其功；王命申伯式是南邦，因

① 春秋左傳正義，4／5。

② 禮記正義（四部備要本）7／1。

是謝人，以作爾庸；王命召伯徹申伯土田；王命傅御，遷其私人……王命召伯徹申伯土疆，以峙其粻，式遄其行。申伯番番，既入于謝，徒御嘽嘽……。」①其中固有「因是謝人」及「遷其私人」，代表授民的意義，也強調了「徹土田」、「徹土疆」的意義。韓奕：「王親命之，纘戎祖考，無廢朕命，夙夜匪解，虔共爾位，朕命不易，榦不庭方，以佐戎辟……溥彼韓城，燕師所完，以先祖受命，因時百蠻，王錫韓侯，其追其貊，奄受北國，因以爲伯，實墉實壑，實畝實籍……。」②韓侯再受錫命，未見授民，倒是強調了地田畝與賦稅的權利。兩詩對土地與人民的語氣，已異于前引周初策命的偏于人民了。

西周末克氏作器傳世頗多。克盨：「隹十又八年，十又二月初吉庚寅。王才周康穆宮，王令尹氏、友史趛，典善夫克田人。」大克鼎：「王若曰：『克，昔余既令女，出內朕令，今余隹𩆨京乃令，易女叔市，參冋𦯌悤，易女田于埜，易女田于渒、易女井家𤔲田于㽙，以厥臣妾，易女田于康，易女田于匽，易女田于陣原，易女田于寒山、易女史小臣、霝龠鼓鐘、易女井退𤔲人𦅫，易女井人奔于量，敬夙夜，用事，勿灋朕令！』」③另有易衣

① 毛詩注疏，18(3)／1—6。

② 毛詩注疏，18(4)／1—7。

③ 白鶴美術館誌第28輯，p.486，pp.500—508。貞一師指示：克盨「惟十又八年，十又二月初吉庚寅。」此器自爲晚周所作。共和以後，宣王有十八年，而幽王無十八年。但宣王十八年十二月丁未朔，無庚寅，必在宣王以前。董氏設計厲王十八年爲前2772年，是年十二月癸酉朔，庚寅在十八日，非初吉，亦不合。惟前2806年十二月庚寅朔，若不從董氏以爲夷王三十年，可以假設此年爲懿

服、器用、車馬的師克盨，此處毋庸討論。但以克盨、大克鼎二器言之，土地人民都在賞賜之列。然而錫土地的仔細明確，竟是一片一片田土列舉不遺。據王國維考證，克的領土，建都渭水南岸。封地遠在渭北，北至涇水，奄有渭河南北，儼然岐下一個大領主。

白川靜以為克氏是原在東方的大族，似頗有可能。小克鼎以善夫克在成周「遹正八師之年」作為紀念。克自可能與成周八師有特殊關係①。克鐘：「王親令克，遹涇東，至于京師。」似是劃定歸克氏駐守的地區②。師克盨又稱克氏：「干吾王身，乍爪牙。」奉命「𤔲嗣左右虎臣」，則克之職務又包括統領近衛武士，類似王宮宿衛了③。若克氏是從成周調取來京的軍事長官，則克盟與善夫克田人，也許是指定克氏在宗周附近的產業民人。俟大克鼎錫以各處田地，則更是賞大片領地了。克氏在宗周的發展，也類似秦人祖先的發展，都與宗周經常偪於西北戎害的緊張情勢有關。畿內駐軍，一片一片地取得王室能直接處理的土地，王室本身的逐漸削弱，是為不可免的情況。

王十八年。御覽八十四引史記（史記無，蓋紀年文），懿王在位二十五年，則前2799 為懿王二十五年，前2798 為孝王元年。御覽八十四，孝王在位十五年，則前2783 為夷王元年。御覽八十四，夷王在位十五年，則前2768 為厲王元年。厲王在御覽所引無年數，至共和元年，則厲王在位十六年，然後即共和元年，亦均合理，謹謝貞一師卓見。

① 白鶴美術館誌第28輯，p.514，又參看白川靜金文の世界（東京，平凡社，1971）pp.183－184。

② 白鶴美術館誌第28輯，p.533。

③ 白鶴美術館誌第28輯，pp: 545－546

上節曾說到散氏盤所記夨、散立界約之事，詳記各處分界線，由一個定點分述向東、南、西三方面的界限。以「封」為界標，以陵泉、道路為界線。顯然散、夨的田邑接壤比鄰，也為此才有侵奪的行為發生。

時代可能稍早的曶鼎，記載匡、曶爭訟的事。據說，「昔饉歲，匡衆厥臣廿夫，寇曶禾十秭。」①原銘中未記寇禾經過，可能是偷糧倉，也可能是搶割田中收成。如屬後者，則曶與匡之間的田地應接界，始有可能。原史料不詳，未宜妄說。

倗生𣪕文辭佶屈，不易通讀，但大意可知是格伯與倗生，以良馬一乘（四匹）交換卅田的事。接下去是按行甸野，經過一串地名，均是山林、川谷，大約也是勘定四至。然後與散氏盤一樣，以契約存放史官。文末謂格伯的田已「典」，當指已經「登記在案」②。田地可以買賣，一則田地代表財富，二則領主已有充分的處置權。封建制度下，周王應是天下共主，一切封土的最高所有者。封君自己買賣田地，未嘗不表示周王最高所有權及封建體制，已經歷極大的轉變。

本節所說，大體謂周諸侯已由「點」的戍守，逐漸轉變成「面」的主權。諸侯戍守駐防，有賴於彼此的合作。諸侯各為領有地的主人。農田開拓，一旦兩片領地接壤時，比鄰之間的關係，即由互相支援轉變成彼此競爭。周代封建網維繫的秩序，於是也面臨嚴重考驗。宗周畿內，因有許多領主原為保衛京畿的駐防隊

---

① 白鶴美術館誌第23輯，p.131。此器時代也在懿、孝之世。但若與曶壺同一主人，則時代又當晚至夷、厲。

② 白鶴美術館誌第20輯，pp.426－432。「典」字也見克盨，該銘已於本文前節說過。按，倗生𣪕也為西周末期之器。

伍，其由駐防而變成割據，對於姬周王室的實際力量，當然也構成嚴重的影響。

四　周東遷的前後

國語周語記載一節厲王專利的故事：「厲王說榮夷公，芮良夫曰：『王室其將卑乎？夫榮夷公好專利而不知大難，夫利，百物之所生也，天地之所載也。而或專之，其害多矣！天地百物皆將取焉，胡可專也？所怒甚多而備大難，以是教王，王能久乎？夫王人者，將導利而布之上下者也。使神人百物，無不得其極，猶日怵懼怨之來也。故頌曰：「思文后稷，克配彼天。立我蒸民，莫匪爾極。」大雅曰：「陳錫載周。」是不布利而懼難乎，故能載周以至于今。今王學專利，其可乎？匹夫專利，猶謂之盜，王而行之，其歸鮮矣。榮公若用，周必敗。』既榮公爲卿士，諸侯不享，王流於彘。」①

這一段議論，文辭含糊，所謂「專利」，並無正面的交代。但細玩文義，有數點可析出：第一，「利」大約指天然資源，是以謂之「百物之所生」、「天地之所載」。第二，利須上下均霑，是以王人「將導利而布之上下」。惟有以賞賜的方式廣泛的分配利源，始使「周道」延綿至今。第三、榮公專利的後果，是「諸侯不享」。循此推測，在周人封建制度下，山林藪澤之利，應由各級封君共享。即使以賞賜或貢納的方式，利源仍可上下分享。厲王專利，相對的也就使諸侯不享。榮公之政策，可能有其不得已之處。本文上節曾提出王室窘迫的可能性。外有國防需要，

① 國語（四部備要本）1／5—6。

內有領主的割據。周室可以措手的利源大約日漸減少。費用多而資源少，專利云乎，也許只是息索斂賦的另一面。這是時勢造成的情況，然而也意指封建領主間，寶塔式的階級分配制度，已瀕於崩解。

國語周語也記載了宣王料民的史事：「宣王既喪南國之師，乃料民於太原，仲山父諫曰：『民不可料也。夫古者不料民而知其少多，司民協孤終，司商協民姓，司徒協旅，司寇協姦，牧協職，工協革，場協入，廩協出。是則少多、死生、出入往來者，皆可知也。於是乎又審之以事，王治農於籍，蒐于農隙，耨穫亦于籍，獮於既烝，狩於畢時，是皆習民數也，又何料焉？不謂其少而大料之，是示少而惡事也。臨政示少，諸侯避之。治民惡事，無以賦令。且無故而料民，天之所惡也。害於政而妨於後嗣。』王卒料之，及幽王乃廢滅。」①

仲山父的議論，透露一些消息。一方面他指出「古者」如何如何，說明不必經過戶口調查，人口統計早在掌握之中。另一方面，他又指出，戶口的數字已經少了，何必再大舉調查以示弱。實則宣王爲了喪師之後，要作一次「國勢調查」。若仲山父議論的古制仍未失去功能，宣王自然不必多此一舉。大約實際人口與官府記錄，已有了差距，宣王始不得不料民。很可能仲山父也預見料民的後果是人口太少（或人口減少），因此有何必示人以弱的議論。由這一段史料推論，宣王時周室可能經歷了戶口減少的危機，至少也是周王直接控制下的戶口，比應有之數爲少。

戶口減少總不外二端。或由自然災害，或由人爲原因。人口增

① 國語（四部備要本）1／9—10。

殖趨於負值，也可由人口的逃避登記。前者目前無史料可爲討論依據，茲不論。後者的可能則有一段金文可爲佐證。大克鼎的銘文列了一連串賞給克氏的田地人夫，其中有一條是「井人奔于量」。白川靜以爲可釋爲逋播的僕臣①。如白川氏之解釋成立，則不僅有人逋逃，而且緝獲之後，逃戶可降爲賞賜的東西。至於料民之舉是否也隱含緝捕逃戶，則史料不足，未敢妄說。

幽王即位後，寵信褒姒及一批近臣，又不巧發生極巨大的震災。天災、人禍，以至於亡國。凡此，屈翼鵬先生在西周史事概述一文中，均已有生動扼要的敍述。屈先生指出詩經大雅瞻卬及小雅十月之交，描述褒姒及其黨羽的胡作非爲，誠爲確論。配合本文上節所述，周人封建制度瀕臨解體的危機，以及若干領主割據的現象，則朝廷予奪之際，大致會背離封建原有體系的行爲準則，政府惹人怨懟，也就是必然之事了。

西周遭遇天災，十月之交有生動的描寫。日蝕、地震、百川沸騰、山冢崒崩、高岸爲谷，深谷爲陵②。而且涇水、渭水、洛水三條河流，也因山崩而乾枯。伯陽父所謂「源塞國必亡，夫水土演而民用也。水土無所演，民乏財用，不亡何待？」③顯然意指因水源乾竭而造成旱災，妨礙了農業生產。西周地處陝西的黃土高原，土層深厚，而必須下達河谷，始及水源。若無灌溉系統，即需依仗黃土層的毛細作用，吸引水頭，上達地表。地震可使三川塞竭，岐山崩坍，地層變動。則地下水分布的情況，也必受極

① 白鶴美術館誌第28輯，p.507 。

② 毛詩注疏，12(2)/3。

③ 國語，1/10。

大的干擾。西周時代的農作物，以黍稷爲主。黍稷即使比麥類耐旱，仍須吸收相當的水量。地下水不足，則須依靠天水。於是雨量稍不足，便造成旱災了。古人對天災極爲畏懼，總認爲這是天人交感下，上帝對下民的懲罰。心理上所受的打擊，往往比實際的經濟效果爲沈重。大雅雲漢一詩，據詩序屬之宣王之時。但其中提到的冢宰趣馬、師氏膳夫，大約與十月之交的近臣是同一批人物，而且「周餘黎民」一語，也像驪山之難後的口氣，不像是宣王中興氣象。如此則雲漢所說旱象，也當爲幽王大亂前後的事。呼天不應，先祖的神靈也不施援手，詩人只有悲嘆「旱旣太甚」、「饑饉薦臻」了①。召旻一詩，蹙國百里，必須是幽王之世的現象。詩人也提到「池之竭矣」、「泉之竭矣」。草也枯槁，以「瘨我饑饉，民卒流亡。」描寫災荒，至爲痛切②。

若只是西戎在驪山下襲殺幽王，一旦戎人退却，新王即位，西周非不可收拾。然而王畿有領主割據，災饉薦臻，宗周故土遭盡天災人禍，人心惶惶，於是周王室必須棄茲西土，東遷到較爲富足的伊、洛一帶。

西周末季，「逃難」的想法，似已很普遍。十月之交一詩「皇父孔聖，作都于向，擇三有事，亶侯多藏，不憖遺一老，俾守我王，擇有車馬，以居徂向。」③屈翼鵬先生解釋爲皇父預先安排避難之所④。同樣的情景，也可由鄭伯早作東遷之計一事觀之

① 毛詩注疏，18(2)/8—13。

② 毛詩注疏，18(5)/8—11。

③ 毛詩注疏，12(2)/5。

④ 屈萬里，「西周史事概述」，p.12。

。國語鄭語：「桓公爲司徒，甚得周衆與東土之人。問於史伯曰：『王室多故，余懼及焉，其何所可以逃死？』史伯對曰：『王室將卑，戎狄必昌，不可偪也。』」①商量的結果，鄭伯在虢、鄶十邑之地寄孥，以爲東遷之備。

有一些未作充分準備的西周貴族，大難來時，惟有倉促逃亡，而將重器寶物窖藏。若干窖藏到今天重見，仍完整如新藏入土。早在民國二十九年，陝西扶風有農民發現一個深洞，內藏各種銅器百餘件。據說深洞是一有建築性的懸坑，不是埋藏的土穴。諸器整齊排列，金色燦爛，儼然如新。據推測是宗周貴族遭遇變亂之時的窖藏②。民國五十年，陝西長安的張家坡，出土青銅器五十三件。諸器時代不一，有早到成王時期的，有在西周中葉或以後的。諸器也非作于一家，有作于他姓，似係賸贈。坑中埋藏情況，不像殉葬，而是窖藏。據推測，若是厲王奔彘時所藏，宣王復辟，一切恢復正常，原主當會啓封。惟有幽王驪山之難，有些貴族倉促逃難，窖藏才永未啓復。最近扶風又出土銅器一百零三件，是微史家族窖藏，也是這一類性質③。

詩經大小雅中，頗有一些憂愁怨嘆之詞。若拋開詩序的刻板解釋，有不少詩句顯然是描述逃難的痛苦。這些「周餘黎民」，在顛沛流離之中的心情，頗可以小弁的幾章作爲代表：「弁彼鸒斯，歸飛提提。民莫不報，我獨于罹。」自己的命運，比不上有巢可歸的烏鴉，難怪他要仰首向天，問自己「何辜于天，我罪伊何」。平易可行的王室馳道，已長滿了茂草，自己却不得不離開桑梓，離開父母。流亡生涯，譬如河上飄浮的小船，不知何處屆止。末尾二句，「我躬不閱，遑恤我後」，大約所有流亡之士都不免有此體會①。在「桑柔」中難民們感嘆亡國之痛，無人能先去兵寇之害，「亂生不夷，靡國不泯。民靡有黎，具禍以燼。」人民栖栖惶惶，不知何往：「國步滅資，天不我將。靡所止疑，云徂何往。」「自西徂東，靡所定處。」②他們怨嘆天道的無情，降下災從；他們也詛罵人謀的不臧，及執政的非人。例如「瞻卬」，「雨無正」，「北山」諸篇，都充滿了呼天不應，不免怨恨人事的情緒③。終日不能得一飽，流亡的人會興起「生不如死」之感，小雅「苕之華」：「知我如此，不如無生」，正是這種心情的表現④。國風中也不少感嘆的詩篇。「黍离」形容役夫在過宗周時，宮室成爲黍稷，中心傷悲，步履蹣跚的情形。「君子于役」形容征夫在路，歸家無日，其妻子在日暮牛羊歸牧雞棲于塒，不禁懷念寓人。「中谷有蓷」也詠嘆夫婦中道仳離的苦況。流亡的難民，無依無靠的哀鳴見於「葛藟」，對遭遇的命運怨嘆，則見於「兔爰」⑤。亂世之音怨而怒，亡國之音哀以思，這些詩篇

---

① 國語，16／1—6。

② 「陝西最近發現的西周銅器」，文物參考資料，1951(10) pp. 143—144。

③ 郭沫若，「長安縣張家坡銅器辭銘文彙釋」，考古學報，1961(1)。又，陝西周原考古隊，「陝西扶風莊的一號西周青銅器窖藏發掘簡報」，文物，1978(3)。

① 毛詩注疏，12(3)／3—4。

② 毛詩注疏，18(2) 2。

③ 同上，12(2) ／6—8 ，13(1) ／11 — 15，18(15) ／4—8。

④ 同上，15(3) ／7—8。

⑤ 同上，4(1) ／3—4，6—8。

所見，適是最好的例證。

至于平王遷徙的細節，不易詳考。後世固然以平王爲正統，如史記周本紀：「於是諸侯乃卽申侯而共立故幽王太子宜臼，是爲平王，以奉周祀。平王立，東遷于雒邑，辟戎寇。」①但據左傳昭公二十六年：「至于幽王，天不弔周。王昏不若、用愆厥位。携王奸命，諸侯替之。而建王嗣，用遷郟鄏。」②古本竹書紀年：「（晉文侯七年）幽王立褒姒之子伯服，以爲太子。平王奔西申。（十年）伯服與幽王俱死于戲。先是申侯、魯侯及許文公，立平王於申。幽王既死，而虢公翰又立王子余臣于携。周二王並立。（二十一年）携王爲晉文侯所殺。」③周二王並立，形勢大似唐玄宗奔蜀，太子與永王對峙的局面。晉文侯殺携王，則所謂「吾周之東，晉、鄭是依。」，由來久矣。

平王之東，大約也頗有一段顚沛之苦。據當世扈從之人的後裔自稱，「昔平王東遷，吾七姓從王。牲用備具，王賴之而賜之騂旄之盟曰：世世無失職。若篳門閨竇，其來東底乎，且王何賴焉？」④則平王的扈從不多，而平王頗依賴這些共患難的從亡之士。由此推測，平王未必十分依靠母舅申侯。若平王得大藩（如申侯）之援，牲用自有供應，無須從王的七姓貴族進御了。申侯在東周政治上，未見有突出的政治地位，也反映平王東遷，並無得到申侯的充分支持。

鄭國在平王東遷後，是王室的重要支持者，一則鄭國始封之

① 史記會注考證，4／66。
② 春秋左傳正義（四部備要本），52／4。
③ 范祥雍，古本竹書紀年輯校訂補（上海，1962）pp.33－35。
④ 春秋左傳正義，31／7。

君桓公，是厲王之少子，宣王之弟。論親屬關係，與平王頗爲親近。——至少比晉、魯、衞諸國爲親近。二則鄭原封在宗周畿內，也是在幽王之世才作東遷的打算的。本文前一節已引用國語鄭語，桓公作東遷打算的一段文字。據說史伯建議鄭桓公，以周室多難，寄孥與賄於虢、鄶等十邑。後來鄭桓公死幽王驪山之難，其子武公取十邑而爲鄭①。

國語歸之於史伯的策略，頗有可疑之處。史伯預料春秋之世，秦、晉、齊、楚代興的預言，一一應驗。若在幽王之世，卽能預言西垂附庸的秦人，可以蔚爲大國，未免太過神奇。其實鄭在東方並非全無基礎。左傳隱公八年，鄭國以泰山之祊易魯國的許田。據說這塊土地是桓公在泰山下的湯沐邑。鄭在殷商時，已是東方的雄族。白川靜以爲卜辭的「奠」，卽是鄭，其活動範圍爲今日河南鄭州一帶。殷亡，周徙鄭人於畿內，是以西方也有鄭地名。寰盤甚至有娶姬姓女子的鄭伯。桓公以厲、宣之親，獲封畿內的咸林，當是西鄭。鄭武公在東方再造新邦，其實是鄭人返回故地②。

白川氏之說，甚有意致。國語鄭語：「桓公爲司徒，甚得周衆與東土之人。」史記鄭世家：「友初封于鄭。封三十三歲，百姓便愛之。幽王以爲司徒，和集周民。周民皆悅，河、雒之間人便思之。」③足見桓公與東方河、雒之間，頗有特殊關係。本文第三節曾討論封建以封人民爲始貌。鄭桓公封鄭，可能卽爲授以舊

① 國語，16／1－6。史記會注考證，12／5。
② 白川靜，「殷代雄族考——鄭」，甲骨金文學論集（京都，1973）pp.367－440。
③ 春秋左傳正義，47／10。

鄭人之族。鄭人在西以咸林爲居地，亦卽鄭桓公的封邑。但東方的鄭人仍居河、雒之間，而與在西方的鄭人聲氣互通。鄭伯襲取十邑，鵲巢鳩占，若不得內應，勢難成功。

春秋鄭國商人與鄭國公室之間，有一重很特殊的契約關係。左傳昭公十六年：「子產對曰：『昔我先君桓公，與商人皆出自周。庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藋而共處之。世有盟誓，以相信也，曰：『爾無我叛，我無強賈，毋或匄奪，爾有利市寶賄，我勿與知。』恃此質誓，故能相保，以至于今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也，毋乃不可乎！』」①

這一段說辭中，可注意者三。第一，在幽王驪山之難以前，桓公卽有東來的安排。第二，這羣商人並非鄭國舊有的臣屬，始須互立「爾無我叛，我無強賈。」的盟誓。第三、鄭人立足的地方是蓬蒿藜藋遍地的原野，而不是已經有居民的都邑。由第一點言，國語史伯的議論中，有關桓公東移一節，基本上與左傳子產所說相符。由第二點言，幽王時代已有不少人作東遷打算，其中有貴族，也有組成隊伍的商賈。兩者可以合作創立基業。由第三點言，寄孥十邑之說，其眞象可能是鄭人在河、洛、潁各國（邑）之間的甌脫隙地，開荒闢野，建立新鄭。至于選擇此地，則與居東鄭人有關。有了自己的基業，鄭武公始能逐漸侵奪虢、檜諸國，蔚爲東周大邦。東方地大，是以宗周畿內諸國（如矢、散）已因鱗次櫛比，而必須劃定界線時，東方仍有不少邦國城邑之間的隙地，可供鄭桓、武之屬開拓。想來當時東遷之人羣，當也有

① 國語，16／1，史記會注考證，42／3。

不少如鄭之例，但具體而微耳。

總之，西周之末季，宗周舊地，天災、人禍，人心不安。東土有發展的餘地，平王東遷，不僅是王室行政中心的東移，也當意味相當數量人口的東移。由另一角度來說，西周的畿內原有許多由東方遷去的人口，其中有若干翩然遷返舊居，如鄭人，另一方面，也有些漸在西土定居了，如秦人。

五　東周列王概述

平王東遷後，宗周故地未嘗全失。秦襄公、文公兩世與戎戰鬥。秦文公十六年，終於盡收周餘民。岐以西已由平王封秦爲諸侯，秦獻岐山以東於周①。是以周人舊有畿輔之地，只少岐西一帶。周人憑藉舊業，再加上東都儲積，有鄭、虢大藩，左右提挈，王室恢復聲威，應非不可能。但東周廿五王，全不振作，內亂頻仍，終於澌滅。東周史事，自有春秋戰國各章分別論列，此處僅以東周王室的歷史爲限。

東周天王體制的敗壞，自然與周王直轄疆域的縮減有關。據顧棟高的估計，周東遷之初，土地仍可方六百里。當河南中部、跨黃河南北。藉虢國桃林，與西京聯絡。申呂南陽，以控御南方。襟山帶河，晉、鄭夾輔，其形勢足可中興②。據左傳隱公十一年，桓王取鄔、劉、蔿、邘之田，而予鄭人蘇忿生之田溫、原、絺、樊、隰郕、欑茅、向、盟、州、陘、隤、懷十二邑，周壤地大削③

① 史記會注考證，5／13。

② 顧棟高，春秋大事表，（皇淸經解續編本），4／1－3。

③ 春秋左傳正義，4／14。桓公七年盟向背鄭，鄭不能有，其實十二邑可能均又重歸周有，是以僖公二十五年，周以陽、樊、溫、原、

。莊公二十一年，惠王因鄭、虢平子頹之亂，割虎牢以東予鄭。又以酒泉予虢。於是今日河南成皐、汜水一帶，爲鄭所有。陝西大荔一帶屬虢①。周王畿本是沿著黃河的一條狹帶，經此東西兩端的削減，土地就極爲局促，只有今日洛陽周圍十餘縣而已。晉滅虢（魯僖公五年），楚滅申、息（魯莊公十四年左右），於是西都、南國消息盡斷，周王僅當春秋一個小國了②。迄乎末季，周考王封弟于河南，是爲河南桓公，以續周之職。桓公孫又封於鞏。號東周惠公，河南號爲西周。於是周王畿之內，一再分裂，分別爲成周、西周與東周。戰國之世，趙與韓分周爲二，東西各爲列國，顯王徒抱空名，尚居成周。赧王又徙都西周（今河南王城），足知周王已無土地。秦昭王使將軍摎攻西周，西周君奔秦，盡獻邑三十六，口三萬。周之疆域，已不過一個小封君所有了③。

周王室之內，內亂不斷，王位之爭，不絕於書。莊王時，卿士周公黑肩圖謀殺王，而立王子克。謀泄，子克奔燕。惠王時，叔父子頹與邊伯等五大夫謀王位，召燕、衞之師伐惠王，惠王奔溫，鄭、虢合力伐子頹，復入惠王。惠王之子襄王時，弟叔帶與戎、翟謀伐襄王，叔帶奔齊。後來叔帶返周，又以翟人入周，襄王出奔鄭，叔帶自立爲王，晉文公誅叔帶，襄王復辟。景王愛王子朝。景王死，但國人立長子猛爲王，子朝攻殺猛，晉攻子朝，

欑、茅賜晉。大約十二邑之地，終歸于晉，不復爲周所有。春秋左傳正義，7／1，16／2－3。

① 春秋左傳正義，9／10—11。

② 顧棟高，春秋大事表，4／3，9，14。

③ 史記會注考證，4／78，83－84，94。

立子丐，是爲敬王，子朝復作亂，敬王奔晉，晉人再納敬王於周。哀王時，弟叔襲殺哀王，自立，是爲思王。但五月以後，少弟嵬又殺思王自立，是爲考王①。東周由平王至赧王共二十五君。從平王與携王爭位開始，兄弟叔侄，因爭立而兵戎相見者，凡七起，也可謂頻矣。而且每次亂事，必須勞動強藩伯君以武力干涉，不僅土地重寶賄賂出乎周而入于晉、齊、虢、鄭，天王體制，更盪焉無存。

周室之東，虢、鄭夾輔。虢在西周末季，已在王朝政治上佔重要地位。鄭由桓公以王子之親爲周司徒。武公、莊公二世，都曾擔任王室卿士。是以周東遷之初，王室宰輔，分別由大藩擔任。虢、鄭之間即使不睦，平王、桓王二世，向來由鄭伯、虢公分任卿士。至桓王十三年，王奪鄭伯政。鄭伯不朝，桓王以諸侯伐鄭。王卒大敗，桓王肩部也被箭傷。鄭伯的職務，始由周公黑肩代替。周公爲畿內諸侯，並無外藩的實力②。惠王二十二年，晉滅虢③。此後周王卿士全是畿內世家，如周公、王叔，以致召伯、毛伯、單公、劉公之屬，王室全無外援可恃。

鄭伯擔任卿士時期，周王可以利用鄭人實力，鄭人可以利用周王室名義，即使雙方不外互相利用，周天子還可擺出共主的場面，號召勤王之師，討伐不守王制的諸侯。玆舉左傳所載爲例。左傳隱公元年（平王四十九），鄭共叔之亂後，共叔段的兒子公孫滑奔衞，衞人爲他伐鄭取廩延。鄭人即以王師、虢師伐衞南鄙

---

① 史記會注考證，4／68—78，春秋左傳正義，52／4－6，國語，1／15—16，2／1，4，3／9。

② 春秋左傳正義，6／5－6。

③ 春秋左傳正義，12／14。

。此役郳子及魯大夫公子豫，也都將師往會鄭人①。隱公五年（周桓王二年），宋人取邾田，邾人告於鄭，鄭以王師會邾伐宋②隱公九年，宋公不共王職，鄭伯以王命討宋。此後連年鄭率齊、魯之師伐宋。蔡、衛、郕不聽王命，反而與宋合作，鄭人仍能克宋、蔡、衛三國之師。齊、鄭聯軍，又討違命之罪入郕③。

虢國實力，遠遜於鄭，但虢公以卿士地位，也能合諸侯之力，維持周天子的威令。左傳隱公五年（周桓王二年），曲沃莊伯叛王伐翼，虢公以王命伐曲沃，立哀侯於翼。虢仲以王命立哀侯之弟緡于晉。魯桓公九年（周惠王十七年），虢仲以王命率芮伯、梁伯、荀伯、賈伯五國伐曲沃。曲沃是晉別子之國，以支庶篡奪大宗。虢公屢討曲沃，是為了維持周嫡長繼承的制度④。左傳魯莊公三十年（周惠王十三年），周大夫樊皮叛王，虢公以王命致討，擒致京師⑤。不久虢亡於晉。從此以後，所謂王命，多為霸主假借，王室不復能主動的號召諸侯。是以周室既東，非借力於鄭、虢雄藩實力，竟不克維持其共主之身份。

周室衰微，號令不行。尤不堪者，鄭伯以與虢公爭政之故。先則周、鄭交質，儼然敵國。繼而周、鄭兵刃相見。射中王肩。王朝已與諸侯等儕。鄭以周室輔佐，竟直接向周王威權挑戰⑥。周室在東遷之初，因人成事，其受人要挾玩侮，也是勢所必至。

① 春秋左傳正義，2／15。
② 春秋左傳正義，3／15。
③ 春秋左傳正義，4／8－10。
④ 春秋左傳正義，3／14，7／1，2，3。
⑤ 春秋左傳正義，10／10。
⑥ 春秋左傳正義，3／3，6／5－6。

鄭離虢亡，周室無可依恃，不過在列強之間討生活。馴至晉文公召襄王往見，史官只有以「天王狩於河陽」解嘲，是周王的空架子已薄如紙糊了①。

然而封建禮儀，頗具有宗教性質。周王雖然已經形同告朔餼羊，其禮儀性的權威仍可長期不替。齊桓公屢合諸侯，一時霸主。葵邱之會，依舊拜受周胙。管仲平戎於王，也只敢受下卿之禮②。晉文公新有納王復辟的大功，周襄王寧可割地為賞，却堅拒晉文公用王禮隧葬的請求。其目的也在於維護禮儀的特權③。周王在禮儀方面的特殊地位，延續甚久，不僅春秋之世在齊、晉霸權之下，有一些例行的尊王禮節（例如以王人列席各國會盟 ），而且晚至春秋之末，周禮至少在名義上，仍有其最高的權威。洹子孟姜壺是齊莊公三年（551 B.C.）或是景公三年（545 B.C.）所作，記載齊侯對喪禮的禮節有疑問，居然「命太子乘遽來敂宗伯，聽命于天子，曰期則爾期。」雖然此器銘文所指何事，解釋不一，未易肯定，齊侯請示周王是否應持期服之喪，則顯然無疑。而且以太子為使，乘遽求速，尊重可知。④

周王名義上的天子地位，至春秋末葉，猶在人心。驫羌鐘是晉國韓氏部屬紀功之器，有「賞于韓宗，令于晉公，邵于天子。」的辭句。此器確實時代尚多聚訟，但韓宗已強，晉猶未分，則無疑問⑤。要之，驫羌鐘當是春秋將近結束時，疆場紀功。居然

① 春秋左傳正義，16／9，16。
② 春秋左傳正義，13／6，10。
③ 春秋左傳正義，16／2，國語，2／4－5。
④ 白鶴美術館誌第38輯，p.389，又楊樹達，積微居金文說，p.52
⑤ 白鶴美術館誌第36輯，p.141以下。

尚尊禮天子，則周天子仍不無餘威可假。

總結本節，周室自東遷以後，地方日削，內亂頻仍，實力不能維持封建制度天下共主的地位。依附強藩，也不過互相利用，威靈日損，終於澌滅。但周室尚能苟延殘喘，達數百年之久，却也不能不說是周室封建制度禮儀地位的延續。

中國古代統一國家的特質
——皇帝統治之出現

西嶋定生

一　課題的意義

關於中國社會的特徵曾經有停滯社會的論調。戰後在日本，中國史研究的中心課題是要批判和克服這種停滯社會論。學者所提出的課題，第一是中國社會近代化的問題，第二是十世紀左右中國社會變化發展的問題，第三、經過春秋戰國的變動，而形成秦漢帝國，討論中國最初統一國家歷史意義的問題。本文要處理的是第三課題。

西元前二二一年秦王政完成天下一統，實現秦帝國（221～207B.C.）短暫的運祚之後，繼承者是漢帝國（202B.C. ～A.D. 220）。秦漢帝國在中國史上具有值得重視的性質。這種統一國家形成的特徵，第一是出現「皇帝」統治，第二、「封建

* 本文原載於「仁井田陞博士追悼論文集」第一卷：前近代亞細亞之法與社會勁勁草房，1967）作者附記說：本文係在魯文（Louvain）召開的第十二屆國際歷史學會議（1965年8月29日至9月5日）提出的報告，原文標題作「Characteristic of the Unified States of Chin and Han」（XII Congress International des Science Historiques, 1965: Rapports II/Histoire des Continents）。作者與仁井田陞、羽田亨一同參加，會後與仁井田同遊捷克和匈牙利。作爲追悼仁井田的論文乃述其因緣始末云耳。編者譯。

」制轉移於「郡縣」制，第三、完成官僚制的中央集權機構，第四、採用個別人身統治的理念。其實第一項特徵已包含其他所有的特徵，具有它們的歷史性質。因此以下敍述的中心課題主要針對「皇帝」統治出現的歷史意義。

但是論皇帝統治，向來的見解多當做所謂東方專制主義的問題，說者認爲和其他東方諸國的君主統治具有相同的性質。對這種理解方式有兩箇問題不能不指出來。

第一、東方專制論與上述停滯社會論是互爲表裏的，和西歐近代自我意識發展過程相伴形成的二分相對概念，即假定西洋的肯定個人自我，相對於東方的全體優先，自由之確立與自由之欠闕，民主主義與專制主義，發展與停滯等等對比。由這樣的觀點來了解東方社會的歷史，或判定中國歷史的性質，對歷史隨時的自律發展、及其參與世界史的意義，是永遠無法有所得的。這樣的理解，東方歷史只能經常成爲西洋的客體，爲西方歷史服務而已。

第二、將中國史上皇帝統治問題當做東方專制主義來處理，依此而普遍概推於東方國家的君主統治，在概推過程中，中國歷史的獨特性就遭捨棄了，而出現皇帝統治的條件根源乃無法具體地把握。中國古代之出現皇帝統治自然有在中國獨自形成的歷史事相，和其他東方國家之出現君主統治無關。不僅此也，皇帝統治涉及以後二千年中國史的特質，影響甚大。所以我們必要注意的，不可以中國皇帝統治的出現概推爲東方各國君主統治的特性，要把握中國史的獨特現象。

由以上兩箇問題出發，我們認爲把中國皇帝出現視爲東方專制主義的一種形態、而廣肆演繹的態度是不適當的。因此，所謂

東方專制論和停滯社會論固可爲我們批判的對象，但也不是理解問題的必然前提。

所以「中國古代統一國家的特質」這課題是以皇帝統治的出現做爲研究的焦點。開始是「皇帝」名稱的出現，擁有這頭銜的君主是統治全國的最高人物；隨著形成體制，其特殊具體的意義即以「郡縣」制和官僚制當做統治的手段，全國人民是以個別人的身份接受統治，這些特徵構成皇帝統治的體制。我們要了解的是這種體制在當時各種歷史條件中如何形成。緊隨而來的問題是「郡縣」制、官僚制及個別人身統治原理的內容及其形成過程，理解頗難，判斷亦不易，但以下的問題更爲重要，更值得考慮。皇帝靠「郡縣」制和官僚制以直接管轄全國人民，這樣的統治是不可能僅靠集聚於皇帝手中之權力單方面的發動，被統治的人民也在意識或無意識間承認皇帝統治的正當性。這種社會意識狀態的存在是必要的，而其形成必是一定社會秩序造成後的結果。是故形成皇帝統治，同時必相對地伴隨著特殊社會秩序的形成，於是這種特殊社會秩序是什麼，如何形成、是否普遍，等等具體問題的理解乃爲探討皇帝統治之出現及其體制不可或缺的關鍵了。

根據以上的理由，下文先論「皇帝」出現，敍述其具體經過；再分別說明「郡縣」制，官僚制和個別人身的統治；而後以此爲前提，檢討皇帝統治基礎的社會秩序問題，處理秦漢爵制的具體事實，分析其特異的制度內容及其機能，以顯示這種爵制秩序不外是一種社會秩序，做爲皇帝統治的基礎，使這種統治得以實現；最後，準備探究實現皇帝統治體制不能不直接面對的社會條件，及其關係，即當時地方豪族的問題。

二 「皇帝」之出現

如衆所周知，中國「皇帝」之名和嬴秦一統同時出現。以前君主稱號「王」，統一之年，秦王政爲顯示功業，下議改稱名號，即史書所謂「議帝號」的大事件。丞相王綰、御史大夫馮劫、廷尉李斯等與博士議曰：「古有天皇、有地皇、有泰皇，泰皇最貴。」故建議上秦王尊號爲「泰皇」，秦王政去「泰」，留「皇」，採上古「帝」位號，而號稱「皇帝」。①此後君主不再稱「王」，一直使用「皇帝」的稱號。

就文字本義論，「皇」與「帝」皆無君主位號之意。皇字是形容詞，大也、美也、盛也，帝字即上帝，指宇宙絕對統治者「天帝」，故尚書召誥有「皇天上帝」之語。一方面現世君主的「王」，周代也稱「天子」。天子是受天帝之命（「天命」）的現世君主，故後來產生「天子」也列入爵位次序的思想。可知「天子」或「王」有現世的政治社會秩序地位，包含在秩序內，非超越秩序而存在的。

戰國時代傳說中的堯舜等上古天子稱曰「帝」，帝乃有聖人君主之意，而「皇」字名詞化，如「上皇」之語用來指天帝，同時周之諸侯各個自稱王號；王者不外表示諸侯國內的統治權威，現世君主（諸侯）統治力量一旦達及國外，就在「王」外又稱「帝」了。西元前二八八年秦昭襄王自稱「西帝」，齊湣王曰「東帝」；②之後有稱三帝的運動：「西帝」的秦、「中帝」的趙、

① 史記卷六始皇本紀。

② 戰國策齊策四。

和「北帝」的燕；①之後，秦強趙尊秦王爲「帝」，②等等事例，不一而足。③

從這些經過看，採用「皇帝」稱號的事情是可以理解的。㈠秦王已不止是秦一國之君，而是天下的君主，「秦王」稱號對秦以外的六國沒有權威，乃須有符合天下君主新意義的稱號。㈡廷臣所建議的「泰皇」稱號與「天皇」「地皇」並稱三皇，這是當時「皇」（「上帝」）觀念的分化，同時「泰皇最貴」，他具有超越天皇、地皇的優越地位，絕對神格的性質，比之於宇宙總根源的「太一」，太即泰也。④㈢泰皇既是神格稱號，就不可能原原本本地採用，而改定爲「皇帝」的理由，一則「皇」字的存在使君主的地位接近上帝；再者附加人格化的「帝」字比之當代君主的「王」更爲優越。㈣結果是採用「皇帝」，超越向來的「王」而升格爲天下的絕對統治者，但又可不與神格的上帝完全混合，依然是人間世的存在，兼具「天子」的性質。

故秦統一天下，皇帝的稱號乃出。秦亡後，漢襲秦制，「皇帝」也稱「天子」，而「王」的身份在「皇帝」「天子」之下，亦屬爵位之一。長此以往，「皇帝」稱號成爲中國王朝主權者的頭銜，永爲定制。

皇帝名稱制定過程既明，「皇帝」權威的來源是「天」、「上帝」，其性質被「天」所規範。「皇帝」是「上帝」的具體顯現，具有和「上帝」相等的德性。故「皇帝」是現世最高的德者

① 戰國策燕策一。

② 戰國策趙策三。

③ 顧頡剛、楊向奎，「三皇考」，燕京學報專號八，（1936）。

④ 別解或云泰皇，本文不取。

，一切德的根源。秦漢統一國家最高統治者擁有這種性質，這思想顯示「皇帝」地位保全不單靠世俗權力的行使，其關係統一國家性質頁不小。所以「皇帝」的特質與下文爵制有很重要的關係

三 「郡縣」制、官僚制和個別人身統治

本節標題諸項和皇帝統治之出現共同構成秦漢統一國家統治的特徵，是了解秦漢統一國家性質必須討論的。

「郡縣」制是分全國爲數十「郡」，「郡」又分成許多「縣」，「郡」與「縣」各由中央派遣行政官員來統治的支配形式。這制度一方面和官僚制互爲表裏，另方面否定周代的「封建」制，也就是否定諸侯及其卿大夫對地方之「邑」的世襲領有制度，於是君主直接管理人民的統治方式乃出現。

「郡縣」制普遍施行於全國是在秦一統之時，唯在此以前文獻已有郡或「縣」的名目。西元前六八八年秦武公伐邽、冀之戎，縣之。①這是文獻初見的「縣」。翌年秦武公伐杜、鄭，又設縣。②其他例子，楚文王滅申、息二國而縣，③晉文公受溫原二邑於周王，二邑抵抗，滅而縣之。④以後晉楚多有設縣的記載，所以君主直轄地統治形式的「郡縣」制開始於春秋時代的見解可爲定論。

然而最近關於春秋時代縣的性質，有人提出重要的批判。⑤

① 史記卷五秦本紀。

② 同上注。

③ 左傳哀公十七年。

④ 左傳僖公二十五年。

⑤ 增淵龍夫，中國古代的社會與國家，第三篇第二章（ 1960 ）。

認爲此時縣長官（縣大夫或楚的縣公）以派遣的爲主，係構成該國統治階層之有力貴族的族人，他們在所遣之縣世襲土著化，以此爲基礎而具有伸展中央政權的傾向，不像秦漢的縣長官之爲官僚化的行政官員，另一方面縣的內部還深深殘存氏族的傳統，他們受到忽視，被人統治，乃表示強烈的抵抗，在這點也聚集爲君主直轄統治的對象。春秋之縣具備這種性質，所以秦漢「郡縣」制並非由它直接發展出來的。

關於這種「郡縣」制形成的批判有兩箇新問題要提起。第一、由於秦漢式「郡縣」制之成立而破壞世襲的氏族制，以便確立官僚制，這是屬於下文提出的官僚制的問題。第二由於秦漢式「郡縣」制之成立，縣內住民的族制結合解體，對抗君主直接統治的力量乃消除，這是屬於下文個別人身統治之形成的問題。所以秦漢「郡縣」制之形成絕不單單在領域上區分爲「郡」或「縣」，須要具備這兩箇條件才完整。條件具足的「郡縣」制是適應皇帝統治體制的地方行政。要知道這樣的「郡縣」制如何形成的，有怎樣程度的普遍性等等問題，先要檢討這兩箇條件，也就是檢討官僚制形成和個別人身統治成立的問題，更進而敍述與皇帝統治呼應的社會秩序。

官僚制形成的問題。此處所謂官僚制是指爲實現君主統治，國家各部機關職務由選拔出來的特定個人擔任，但他們的地位是有期限而非世襲的，這樣的組織一出現，否定了春秋以前由氏族世襲爲骨幹的卿大夫制度。所以官僚制的形成一方面是族制結合鬆懈以至於崩潰，官僚的母體是以游離的個人存在爲主的；同時君主靠這種隸屬的個人造成自己的權力，克服從前族制的規範約束，成長爲家父長式的君主，開戰國以降之風氣。

這種傾向之發生大約始於春秋中葉以後。在此以前，周代「封建」制的社會組織，諸侯賞賜封邑予其族人或隸屬的有力氏族，成為「卿大夫」，「卿大夫」倚賴封邑養其族人，同時稱為「士」的男子族員構成軍團，一併形成以血緣紐帶的氏族制，諸侯、卿、大夫等身分在其氏族中都是固定世襲的。然而這種體制不久由於封邑中分族數目增加，或因諸侯之間抗爭激烈導致諸侯滅亡者加多，於是產生自本族分離而與其他有力氏族結合的情況。

有一件情形，來歸屬的非血緣者統合於諸侯之下，身居「卿大夫」之位，後來他們的勢力終至凌駕諸侯之上，奪篡其位或瓜分其國。還有一種情形，諸侯統合非血緣者，自己成為家父長制的君主，同時他的國家也發展成中央集權的強國。春秋末葉齊之田氏，晉之韓氏、魏氏、趙氏屬於前者，戰國的秦則屬於後者。唯他們都壓抑國內的世襲貴族，分置國內統治機構的職掌，由非血緣者擔任，全都在國君的庇護之下，官僚制於是乎形成。①

以上略論官僚制形成的過程，在「皇帝」出現以前，至遲戰國後半葉，官僚體制就確立了。

個別人身統治。所統治者不以氏族單位或家族單位為對象，統治力貫徹到家族之中，一一直接掌握構成家族的成員。秦漢時代所施行的人頭稅和徭役制度或兵役制度，即是個別人身統治的原理存在於此時代的具體表徵。以前漢時代為例，全民不論男女，凡三歲（後改為七歲）以上者，每人納口賦二十三錢，十五歲以上者每人徵算賦百二十錢，這些都是人頭稅。成年男子原則上每年有一個月的徭役（改納代金三百錢），男子年二十三至五十六，原則上有兵役義務，要有一年的時間戍衞京師或守備邊境。

① 增淵龍夫，前引書，第二篇第一章。

這些負擔在國家財政上比田租和財產稅還重要，不分貧富都平等地徵課，其中尤以直接課賦勞動力的徭役占更大的比重。

要使這種統治成為可能，首要條件是全國遍行郡縣制，有郡縣制才有完備的戶籍制度。事實上，漢代戶籍是中國歷代各朝中最少遺漏者。然而只此一節，這種統治也不可能實現，所以不得不考慮以下兩個問題。第一、人民的氏族鬆散甚至崩潰，國家權力得以貫徹，不受氏族之抵抗。亦即是說，隨著氏族制之崩潰而形成的新的社會結合，不能構成對抗這種統治的主體。第二，被統治的人民接受這種統治，其社會意識普遍認為這是當然的。第一條件與上述「郡縣」制成立的條件之一相同，上述官僚制成立，統治氏族解體，係專就統治階層而言；此處對就被統治氏族來說也同樣可以成立。第二條件結果出現新社會秩序結構的問題，也就是在觀念上承認為皇帝統治是正確的。

這種條件的根本形成了個別人身統治的原理，與「郡縣」制、官僚制互為表裏，於是在皇帝統治出現以前形成「郡縣」制和官僚制，為皇帝統治奠定完備的前提條件。秦孝公（361～338 B.C. 在位）改變國家體制，採用商鞅政策，強化中央集權的君主統治，擴大「郡縣」制，壓抑世襲貴族，整頓官僚制，對新置縣之住民課「賦」。據此看來，顯然個別人身統治的原理大約在此時已有具體政策付諸實施了。

四　皇帝統治基礎的社會秩序

前節分別論述「郡縣」制、官僚制、個別人身統治各事項，在皇帝體制中皆是統治的手段或方式。從某種意義說來，是對人民行使權力的表現，但不表示這是使統治可能實現的社會基礎，

亦即不表示使統治成功爲體制而固定下來的必要社會性因素。一如前文所述者，要統治成爲固定的體制，只靠積集於統治者手中的權力單方面的發動是不夠的，被統治者之中要正確地對待統治，要意識到統治和自己的生活秩序不可分離。關於皇帝統治的實現，爲使上述「郡縣」制等等統治手段具有實效，還不能不檢討統治基礎的社會秩序問題。本節盡力探索這箇問題，故首揭秦漢爵制做爲具體的討論對象。

秦漢時代的爵制①通常稱爲「二十等爵」，其爵位等級從最下位第一級公士至最上位第二十級列侯，共分二十級，爵制發展至二十等級之整齊完備大約是漢初的事，最初的源始原則不能明白。以下的說明是以完備後的漢代爵制爲中心，主要探討這種爵制如何能夠成爲皇帝統治基礎的社會秩序。因此，首先須說明爵制的內容。

二十等爵制獨特的內容是它廣泛地包含一般人民。從第一級至第八級屬下級爵位，有(1)公士、(2)上造、(3)簪裹、(4)不更、(5)大夫、(6)官大夫、(7)公大夫、(8)公乘，這八等爵位授與一般庶民男子，無有遺漏。第九級五大夫以上的爵位授與秩六百石以上的官吏。通常談到爵位總認爲那是貴族身分的標誌，二十等爵制則不然，一般庶民不論貧富皆有爵位，這事實是不可不注意的。

一般庶民如何能夠獲得爵位？爵的授與權僅屬皇帝所有，此外無人准許授爵，庶民獲爵的手段有軍功、納粟、賞爵等等途逕，但這並不能說明漢代庶民廣泛有爵的事實。庶民不分貧富皆有爵，原因是值皇室有慶或國家大事之際，皇帝解放奴婢賤民，授

① 以下關於秦漢時代爵制的敍述，詳見拙作中國古代帝國之形成與結構——二十等爵制之研究——（1961）。

與全國庶人男子爵位。對一般庶民之賜爵是不定期的，前後漢約四百年間大概多至九十四次。前漢賜爵大致給予一級，後漢二級。受爵的庶民每人可以累積爵級，只有一級的是公士，累二級稱上造，累五級稱大夫，累八級稱公乘。最高只能累積到八級，若有賜爵的機會是不能再累積的。

職是之故，一般庶民皆成爲有爵者，但普遍授爵予庶民大體上有什麼意味？庶民成爲有爵者可以得到什麼特權？二十等爵制中伴隨爵位的特權如下。最高位的列侯賜與封邑，置官屬，爵位准許世襲。其次第十九級關內侯，也賜封邑，可以世襲。此下不賜封邑，也不能世襲。而對第九級五大夫以上的有爵者給予免除徭役的特權，但不及庶民最高位的第八級公乘，所以特權和庶民是無關的。唯庶民有爵者也有一些關係到特權，他們犯了罪，爵位被沒收，可以免罪或減刑，只此而已。因罪而失爵者稱「士伍」。但是這種減免刑罰的特權，使原本「爵」的觀念和「刑」的觀念未免背道而馳，但這兩個觀念並存的特性卻有其內在的原由；由於不可避免地附隨著賜爵，一方面很有可能招致輕易犯罪，爲減免刑罰而這麼廣泛地對庶民施行賜爵，也是很難想像的，所以對於庶民賜爵的目的我們不能不另作考慮。

關於這問題應注意的是，上述授與庶民之爵位有八等的差別，結果造成他們身份的差別。每位庶民依自己所得爵位之多寡在八等級中占一個位置，爵位不同，造成他們差別的身分，規範他們的社會生活。前漢時代編纂的「九章算術」有一條例題，狩獵獲鹿五匹，分配給五位具有公士、上造、簪裹、不更、大夫不同爵位的人，依其爵位之上下按比例分配，試問每人所得若干。這問題顯示，庶民由於賜爵而定其社會身份，有爵者的特權在他的

社會生活中大概分別顯示他們的身分。

故知對庶民賜爵的目的在給予社會身分，藉以規範社會秩序。然而庶民之中並非只有特定的某些人賜爵，他們都是有爵者，因此爵制表現社會身分和社會秩序，是不能產生有爵者優於無爵者的規範性質的。於是乎靠爵制而規定身分及秩序，非於爵制本身所具備的機能中求之不可。換言之，問題在賜爵如何規定社會身分，如何形成社會秩序。

分析皇帝授爵於民的詔勅內容，可以幫助我們理解問題。通常賜爵詔勅包含以下四項內容：(1)發布赦令，(2)對庶民男子賜與爵級，(3)對女子百戶等賜與牛酒，(4)允許酺。賜爵在庶民社會所發生的機能，宜據這四項內容逐次檢討。

第一、赦令之發布。這是放免當時的罪人，饒赦其罪。皇帝恩惠直接及於罪人，而其基本性質則在「更始自新」，即刷洗以前的舊秩序，締結新秩序。課罪人以刑罪是君主維持秩序的策略之一，但刑罰不行，也就沒有更高的秩序了。於是解除舊秩序，希望形成新秩序，這是發布赦令的根本理念。大體說來，賜爵之際並不隨著赦令，後者往往在賜爵以外的情形單獨頒發，然而賜爵詔書多包含赦令，再結合我們推測的赦令原義，可以設想賜爵的目的在於造就秩序。

第二、對庶民男子賜與爵級。一如前述，對象是全國庶民男子，沒有遺漏的。所謂庶民指戶籍登錄上的良民，不包含流民，喪失戶籍者，及奴婢、罪人和賤民。向來解釋「男子」爲一戶的家長，誤；凡戶內年十五以上的男子都是賜爵的對象。這許多人一律予爵級，如何規定他們的身分，形成社會秩序，要靠第三、四項檢討的結果來綜合判斷。

第三、對女子百戶賜與牛酒。「女子」舊解是家長之妻，或女戶主，皆誤；正確的說法，「女子」乃對應前述「男子」之語，指戶籍上一般女性良民。「百戶」係指受牛酒之女子所屬的一定地區，依漢制，可以比定爲「里」，里是漢代地方行政區劃最小的單位，通常是百戶民家爲單位所構成的居住區域。據最近的研究，當時的聚落都圍繞著城壁，具有都市的形態，「里」可以說是這種聚落，或環繞城墻的大聚落內整齊地分成同面積長方形的一箇區域，周圍也環以墻壁，除里門以外禁止別處出入，內部有「里社」的宗教設施，住民以此爲中心而營共同體的社會生活。①「牛酒」指牛肉和酒，通常牛肉一頭份，酒十石。綜合以上的解說，所謂「女子百戶賜與牛酒」，是以里爲單位對其女子賜與牛肉一頭份和酒十石的意思。大概在對男子個別地給予爵級時，並對「里」中女子賞賜這些物品。

第四、「酺」之准許。「酺」者多人集會飲酒也，通常准許期間爲五日。群集飲酒而須特據詔勅者，大體上漢代法律禁止三人以上，無緣無故地集會飲酒。何以會有這種禁止？按當時的習俗，集衆群飲是「禮」的行爲，這樣神聖的飲酒行爲缺乏理由是不准舉行的。但是賜爵之時正是可以集會飲酒的正當機會，於是賜爵的詔勅有此指示。不僅此也，一如後文所述，賜爵是有社會功能的，集會飲酒也就不必要禁止了，前項指出賜牛酒給女子，不用說，在群飲集會中就消費掉了。

以上論述一般庶民之間所行的賜爵，附帶發布赦令，解除向

---

① 宮崎市定，「論中國聚落形態之變遷」，大谷史學，第6號（1957）。

來的秩序，企圖做爲新秩序的出發點。對所有的男子施行賜爵，同時對各「里」的女子賜與牛一頭，酒十石，平昔所禁止的集會飲酒今而獲得許可。故知賜爵之時「里」爲單位舉行集會飲酒，「里」之居民不論男女都參加宴會；並且宴會也是行「禮」的，大約可以推想是行之於「里社」的神聖儀式。

這種儀式使人想起古典的「鄉飲酒禮」來。①「鄉飲酒禮」是聚落居民在神前整席列座、巡迴酒杯的儀式，在這種場合要正「齒位」，即安排長幼之序。「齒位」序列在聚落內是具有社會意義的，日常的社會秩序在這典禮中，藉神前酒杯的巡迴而得到確認。所以典禮上正確的秩序可以規範日常的社會生活。

神前共同飲酒的禮儀有形成秩序的功能，賜爵之飲酒禮儀想必也以規定的席次秩序來規範日常生活的社會秩序。究竟賜爵是一律的，結果居住里內的男子便把自己以前擁有的爵位加算新的爵級，有的剛開始接受爵級，於是各以新爵位互稱，此時舉行共飲儀禮，席次當然按照新爵序列而定，大概女子也從其男人的席次參加儀禮。②表示他們身分的爵位得到共飲儀禮之參加者互相確認和約誓，身分既然確定，里內日常生活的社會秩序乃有規律可循，可以經營運作。是故對庶民賜爵，不僅是外在地對他們賦予國家的身分，也結合他們傳統的習俗，從內部來規範社會秩序。

根據這種爵制而形成的社會秩序，意味著皇帝之存在在他們的日常生活中是體制化的事，從而意味爲實現皇帝統治而設定的社會基礎。何況一般庶民接受爵位，使漢代爵制下起庶民，上至

① 儀禮與禮記。

② 參照前引拙作，455—459頁。

列侯，位居列侯之上的諸侯王也有爵位，連最高的皇帝也稱「天子」，當時「天子」是爵稱，亦在爵位制之內。①故知自天子以至於庶人都含攝於爵制中，所以爵制不只是形成民間秩序的原理，以皇帝爲頂點的國家結構也利用爵制組成一個秩序體，上述以里爲單位所形成的各個社會秩序成爲國家秩序的一部分，有其適切的位置。

結果，皇帝具有的特性是在維持爵制秩序。皇帝統治不僅表現一方的權力發動，皇帝的性質也不單是世俗的權力者。上文說「皇帝」是「上帝」的具體顯現者，現世最高的有德者，一切德的根源，他的統治乃具有德治的色彩。這是由實現皇帝統治的特殊結構來規範的。

五　二十等爵制之形成與秦漢統一國家之特質

以上所論係以漢代制度爲中心，大致可以了解到二十等爵制的實施是實現皇帝統治的基礎，形成社會國家秩序。漢代爵制承繼秦制之舊，但這種爵制與郡縣制和官僚制相同，始皇帝統一天下出現了皇帝統治才有的，在此以前已經歷漫長的形成過程。通常說秦孝公時商鞅創設爵制，然而商鞅變法所揭示的爵制，戰爭獲敵首一賞爵一級，是以軍功爵制爲主的。②商鞅創設二十等爵之說，文獻無可憑據，或應該說軍功爵之制定是庶民皆有爵之制度的前提。

① 白虎通卷一爵篇云：「爵天子。」孟子萬章下、呂氏春秋孟春紀同

② 守屋美都雄，「漢代爵制源流所見的商鞅爵制之研究」，東方學報，京都，27本，(1957)。

這種爵制正確始於何時，文獻不可查考，但重要的是爵制之始具有什麼新意義。上文說過，其目的在形成社會秩序。為了解爵制的歷史意義，非再重新指出兩點不可。第一、此爵制包含庶民；第二、此爵制以里為單位來規範庶民的社會秩序，里的秩序係來自外部的規律，也就是說缺乏形成自律秩序的能力。探討這兩點，才能明白爵制的歷史意義，了解出現皇帝統治的社會基礎，並顯示秦漢統一國家的特質。

先論第一點。先於二十等爵制者，周代有五等爵制，天子賜與諸侯爵位，所謂公侯伯子男也，①而諸侯所屬之卿大夫也各有其爵稱。②這種爵制的對象至少在大夫以上，庶民不得參與的。所以爵制內的關係：天子和諸侯、諸侯和卿大夫各有其距離，諸侯對天子、卿大夫對諸侯各有其負擔——提供軍役和納貢的義務。有資格參加軍役者只限於諸侯、卿、大夫同族的男子成員，庶民是不能成其為軍士的。故有「禮不下庶民，刑不上大夫」③的話，包含爵制的階層秩序謂之「禮」，爵制以外的庶民排除在「禮」之外，其秩序便靠「刑」來維持。比起先行的爵制，二十等爵制的特徵是庶民包攝於爵制之內。依此爵制，一開始庶民也負擔軍役的義務，編入兵制，而後又負擔人頭稅。故以前與他們無關的「禮」，在他們編入爵制之時，也可以從「禮」了。

爵制擴充及於庶民，大約發生在春秋末期至戰國初期，當時戰術從車戰轉變為步戰和騎戰，於是必要擴充兵員，故庶民也編

① 禮記王制。唯據近來的研究，無法承認周代有整齊完備的五等爵制。

② 孟子告子篇曰：「公卿大夫，人爵也。」

③ 禮記曲禮。

入兵制。同時中央集權的君主統治顯得強化，君主直接統治庶民，也就是上述的開始個別人身的統治。重要的是君主對庶民直接統治出現之初，就把庶民包含於爵制之中，換言之，庶民包攝於禮的秩序之內，據此而獲得統治的合理性。

一方面戰國時代中央集權的君主統治出現，帶有郡縣制、官僚制、個別人身統治等新的統治形態，他的統治不單靠積聚於自己手中的權力之發動，而是把治理的庶民包含在爵制中，同時規範其社會秩序，因爵制規律之正當化以實現統治。另一方面，具備新統治形態的君主為使他的統治合理，爵制依存於習俗化的傳統秩序形式中，擴大爵制以達到目的。所以理解二十等爵制形成的重要意義，同時知道這是中央集權的君主統治之擴大，產生秦漢統一國家的性質。

第二點，貫徹爵制秩序的里缺乏形成自律秩序的功能。首先要問的，具備這種性質的里是如何形成的？很早以前一定的居住區就稱之為里，但它的居民卻有強烈的氏族結合，里的秩序大概是靠血緣秩序來維持的。是故形成自律秩序的機能是存在的，而想從里以外來統御其秩序就不可能了。而後賜爵以規制禮的秩序，里的氏族結合諒必解體，這種氏族結合和賜爵在功能上是一致的。

西元前二八六年秦攻魏，魏割讓安邑。秦盡逐安邑的原住民，招募秦國人，賜爵移居，又赦免罪人而遷之，翌年其地實行縣制。①這事實顯示舊的族制秩序解體，爵制秩序形成，也顯示秦漸施行郡縣制的重要線索。由於驅逐原住民，切斷當地傳統的氏族秩序，從他方移居的募民與原來鄉里的族制秩序也切斷，故對

① 史記卷五秦本紀，昭襄王二十一年條。

新移民賜與爵位以形成新秩序，結果就施行縣制。這種情形自四面八方募集而來的新移民，他們居住的里自然喪失造成自律秩序的機能，他們之所以貫徹爵制秩序也就可以領會了。故編成這新秩序的地區一實施縣制，縣內部的氏族結合是不存在的，從而君主得以實行個別人身的直接統治，而具有秦漢式的郡縣制的性質。

貫徹爵制秩序之里的形成同時表示郡縣制之擴大，但這不只靠軍事征服可以完成的。這時代比軍事征服還顯著的事例是荒蕪土地之開拓，設置的新縣爲數日增，很值得我們重視。直到春秋時代，農業經營仍以木器爲主，春秋末葉，鐵製農具出現，與牛耕結合，農業生產力乃飛躍上升。一入戰國，以往的荒蕪廢地乃大量開拓，諸侯也開鑿河渠灌溉，或修築堤防防止汎濫。譬如西元前二四六年秦國開始開鑿鄭國渠，只此一渠便造成渭水北岸四萬頃的耕地。在新開發的廣大土地上移民，實行縣制。移民到新設的聚落內，定居於區劃的「里」，里的住民遂喪失傳統的族制秩序，他們自然缺乏形成自律秩序的機能了。

從戰國到秦漢，這樣的開拓土地有增無已，新縣設置尾隨其後，以渭水盆地及黃河下游的冲積平原爲中心，範圍推衍甚廣。①但新墾地爲維持其生產力，假手於國家的灌溉或治水設施是必要的，補修不絕，一旦荒怠疏忽修補，耕地受旱魃洪水之襲，又將還元爲荒地。故此地域的新縣住民爲維持他們的生活，難免仰賴國家的機能，就這點來說，他們完整的自律秩序機能是不存在了。反過來說，君主統治對新縣住民要直接而徹底，君主權力也

① 木村正雄，「中國古代帝國之形成」（1965）。

要依靠新縣的支撐。前述官僚制、郡縣制及個別人身統治是皇帝統治最典型的表現，而實現統治基礎的爵制秩序最容易者是在新墾地區。所以對於這些區域的國家農政機能，即維持治水灌溉設施之機能，一旦停止，不僅是這地區的生產結構遭受破壞，連國家自身生存的基礎也要喪失的。前漢末王莽時代或後漢末期，王朝衰微和地方荒廢息息相關，是不難窺見其中奧義的。

以上理解二十等爵制形成的過程，結果不言可喩。秦漢統一國家的特質是皇帝統治的出現，其內容結合了郡縣制、官僚制、個別人身統治與二十等爵制。雖如上文所述，但這種典型的統治體制並未全國普遍地形成，主要是以廣大的新拓土地爲基礎，亦即不具備春秋以前傳統的地區。其事態情狀如何？以新地域爲基礎而形成的新君主體制，其統治自然涉及向來傳統的地域，秦一統，全國就實行郡縣制了。然而這些土地舊有的族制結合尙不能完全解體，只是鬆散而已；結合一鬆弛，代之而起的是新的社會集團。此即所謂漢代的地方豪族。他們一方面努力維持族制的結合，同時吸收流民，置於自己的保護之下。（流民是解體的其他氏族成員或脫離國家權力掌握的游離份子。）他們多是大土地所有者，構成當地的勢力。也可以說是自族制結合游離出來的人衆靠情感的互相信義而結合，構成所謂游俠之徒的非血緣集團，他們的存在並非無足輕重的。

統一國家中，這種社會集團受到怎樣的待遇？他們枉國家之法，入郡縣則庇護隱匿民衆，阻礙皇帝統治的徹底執行；國家對他們乃採取彈壓政策，罪在不赦。前漢時代號稱「酷吏」的地方官僚即是彈壓豪族的高手。但是國家並非彈壓他們不可，國家也利用他們在當地的權力、甚至透過他們所形成的地方秩序來統治

。當時豪族在國家權力的外部也不能完結自律的秩序。漢代郡縣下級官僚多採用地方豪族子弟，顯示他們可以發揮媒介的功能把國家的權力傳達到地方上。

結果，秦漢統一國家不但是上述皇帝統治理念之實現，內部難免要包含當地豪族勢力，保存統一實體，但在這裡也潛存著統一國家的矛盾了。

中國古代賦稅制度論

宮崎市定

因加藤繁博士研究的啓發和刺激，纔有本論之問世。尤其是博士的「中國古田制研究」及「漢代國家財政與皇室財政」（東洋學報第八～九卷）二篇鴻裁更爲鄙人末節細論之所依據。本文間或引用上列論著，恐讀者深厭其煩，不一一追注，然而不敢掠美，乃於卷首申明謝意云耳。

緒言

爲避免無謂的混淆，請先申述我對古代史研究的意見。

第一，研究古史比較安全穩當的方法是從某個適當的時代逐次往上追溯，由世代演進之中見形形色色的分化。踏尋分化之踪跡是歷史研究的方法之一。唯分化者有進化，也有退化。由古迄今幾經分化，而後有統一之全相出現，其中若有階梯可循焉。歷史研究法之一便是分析統一全相而次第追溯其歧異的根源。古代歷史卻很難劃定研究的出發點，定了假設的出發點又當追溯到何處而止也是問題，起迄範疇似須不斷地調適。本文茲定漢代爲追溯的時序起點。其一，中國古代社會之發展至漢武帝時代才告一段落；同時漢代以降，可信資料增多，一般社會狀態不難明白。故以爲這是最恰當的分期。

第二，不把「周禮」當做基礎史料。向來古代制度的研究大

＊ 本文原載於史林第１８卷第2.3.4.號（１９３３年、4.7.10月）收入亞細亞史研究第一册（京都大學東洋史研究會，１９５７）PP.６６—１３０。原文附記謂作者從內藤湖南博士治古代史，深受啓發，本篇之論多有得自內藤博士者。編者譯。

抵根據周禮，本文態度有所不同。唯周禮雖係羣疑之府，仍不失爲古史研究之珍寶，起首運用這筆珍寶只能建立大體的輪廓而已。周禮成書的過程固可懷疑，今日學林一般承認包含有古老的材料，關鍵在於如何妥當運用這些古老資料，何者爲古，何者非古，學者迄今尚無判斷的標準。歸結乃不能不流於「存乎一心」，只擷取適合自己立論的史料。若從事支離考證，是可以不犯錯誤地加以妥當利用，至若全面探索，必欲以周禮編纂者之理想爲依歸，其謬誤危險之大有不待言者。總之，周禮是相當重要之書，但若謂研究古代制度非周禮不爲功，則殊無此理也。故本論完全不用周禮，以研究所得的結論和周禮比較對照，周禮之價值纔可以決定。子夏說：「禮後乎？」後周禮乃始可語古代制度。

一 賦與稅之區別

賦、稅二字後世當做同義語（Synonym）用，原來是有不同的起源的。西漢時代二字猶尚犀然可別，後漢以下乃次第通用相假。漢書刑法志云：

> 畿方千里，有稅有賦。稅以足食，賦以足兵。

同書食貨志上曰：

> 有賦有稅。稅謂公田什一及工商衡虞之入也。賦共車馬甲兵士徒之役，充實府庫賜予之用。稅給郊社宗廟百神之祀，天子奉養，百官祿食，庶事之費。

這雖是祖述先王之制，賦稅之別迄於漢代依然實際存在，史籍歷歷可考。

漢代之賦有三種：算賦、更賦和口賦。算賦是人民不論男女，十五歲至五十六歲，年徵一算百二十錢以治庫兵車馬，屬於國

家財政。①更賦卽人民任更卒，納錢給政府，可以免番，此代償又曰過更錢。②更卒本具徵兵之意，此錢恐怕亦用做軍事費用，當屬於國家財政。有問題的是口賦。

口賦普通又稱口錢，或口賦錢，係對未成年者歲徵二十三錢，其中二十錢屬皇室財政，以爲天子之奉養，另外三錢註疏家以爲補車騎馬，隸屬國家財政。然則二十三錢中，二十錢與算賦、更賦之賦義截然不同，何以仍襲用賦名？關於口賦的可信記載有二條：③

漢書昭帝紀元鳳四年毋收四年五年口賦顏註引如淳曰：

> 漢儀注：民年七歲至十四出口賦錢，人二十三。二十錢以食天子，其三錢者，武帝加口錢以補車騎馬。

後漢書光武帝紀下建武二十二年章懷太子註：

> 漢儀注曰：又七歲至十四出口錢，人二十，以供天子；至武帝時又口加三錢，以補車騎馬。

二注初見係同一文章的節錄，細讀之餘，「口賦錢」和「口錢」顯然有所差別。前條「口賦錢二十三」，後條「口錢二十」，而其中三錢並非口錢，前條雖加於口錢合稱，當有分別，這三錢應

① 參照加藤博士，「算賦小考」（原題「算賦についての小研究」，史林第四卷四號）及同題A *Study on the Shuan-Fu, the Poll Tax of the Han Dynasty*（英文東洋文庫論叢第一冊）。譯按收入加藤繁中國經濟史考證（中譯本，華世出版社）

② 參照濱口重國學士，「過更與踐更」（東洋學報第十九卷三號）。

③ 關於口賦錢以外的記載漢官舊儀亦可見，卽使確實，以漢儀注所不及，故本文從略。參照加藤博士「漢代國家財政與皇室財政（上）第二之五」，注八。譯按參見加藤繁，中國經濟史考證，頁一三〇。

是口賦。再言口錢二十錢，口賦三錢，合稱口賦錢二十三錢。三錢以補車騎馬，隸屬國家財政，當稱爲賦。

口賦一詞秦時已有之，漢書食貨志上載董仲舒曰：

至秦……田租口賦，鹽鐵之利，二十倍於古。

唯口賦也者與漢代口賦的意義有別。中文術語除具備特殊意指之外，也具有文字本身的一般意義。按董氏之文，口賦與田租是相對的對句，口對田，似單指人頭稅而言，然則漢代口賦何以成爲未成年者的人頭稅？

漢書高帝紀：漢王四年（203B.C.）「初爲算賦。」賦初非指所課的人頭稅，嬴秦以降乃有稱爲賦的人頭稅，故「初爲算賦」所課征的是人頭稅。據漢書貢禹傳，「禹以爲古民亡賦算口錢，起武帝征伐四夷，重賦於民，民產子三歲則出口錢。」（卷七十二）是至武帝朝乃課征未成年者的人頭稅。貢禹傳的「口錢」並非指未成年者之稅。實際上，算賦入國庫，口錢歸皇家以爲天子之奉養，然而不曰「賦」而云「錢」，自然適用於未成年者的稅。其後更追加三錢，以補車騎馬，納入國庫，乃命名曰「口賦」。惟口賦畢竟無「未成年者之賦」的意義，與口錢對稱，爲防其混同也。但是兩者同時徵收，故亦有合稱「口賦錢」者。漢儀註明明分別出口賦、口錢和口賦錢，漢書昭帝紀元鳳四年條：「毋收四年、五年口賦。」同紀元平元年條：「詔曰：『……其減口賦錢。』有司奏請減什三，上許之。」宣帝紀五鳳三年條：「減天下口錢。」三詞的意味是有區別的。

相對於「賦」之稅曰「租」。租稅二者可以通用，市租亦云市稅，海稅曰海租，山澤之稅皆指山租而言。①漢代之稅多屬皇室

① 稅租通用。史記平準書曰：「市井租稅」，漢書卷三十八高五王傳

財政，唯田租乃歸入國家財政。加藤博士揭擧漢代稅租之名：

國家財政 (1)田租

皇室財政 (1)山澤之稅 (2)江海陂湖之稅 (3)園稅 (4)市井稅 (5)湯沐邑租稅

諸項稅目之中只有田租屬國庫，其他皆隸皇家。田租當亦在某個時期從皇室移歸國家管轄的。皇室財政具有原始的性質，隨著國家機能之複雜和推廣，國家財政自然逐次從皇室財政分離出來而獨立。逮漢武帝時期，山澤之稅的鹽鐵實施專賣，同時移爲國家財政。以前想必也有同樣的現象產生。若推測不誤，我們考慮賦與稅的起源也應同時思考國家財政和皇室財政的起源問題。賦稅之區別實爲研究中國古代賦稅制度的重要線索。

要明瞭稅和賦的區別，非細讀漢代記錄，掌握正確的意義不可。史記吳王濞列傳曰：

以銅鹽故，百姓無賦。

鹽鉄論謂之薄賦於民。①其故安在？由於銅鹽豐富，向人民徵收的人頭稅錢免除，但稅和租則依然徵課。非如此，官吏祿食便拮据了。史書所謂「勿租賦」或「無賦稅」者，係免除田租與賦，或賦與雜稅，而「毋出今年租」云云，賦是不在免除之列的。②

：「市租千金」，漢官舊儀有「山澤魚鹽市稅」，漢書百官表少府條曰：「山海地澤之稅」，食貨志上：「增海租」，管子山國軌第七十四：「租其山」。又史記卷百二馮唐列傳「軍市之租」條索隱曰：「稅卽租也。」

① 塩鉄論禁耕第五：「吳王專山澤之饒，薄賦其民。」

② 關於「租稅之賦」，史記卷十孝文本紀十三年六月詔曰：「農，天

然而稅賦之區別對待始乎何時，前引董仲舒語，追述秦事有田租口賦，乃知秦代已有稅賦之別。漢襲秦制，漢法恐多秦之舊也。但秦是比較後進的國家，多受中原文明國家的影響，尤以魏國爲甚。至若魏之制度，文侯時代的事跡尙有著之載籍者。藝文類聚卷八十五粟條引說苑曰：「高平王遣使者從魏文侯貸粟，文侯曰：『須吾租收邑粟至，乃得也。』」史記滑稽列傳褚先生曰：「鄴三老廷掾常歲賦斂百姓，收取其錢，得數百萬。」故知從邑取租，所收者粟；而賦於百姓，所斂者錢，二者顯然可判。漢書食貨志敍述魏文侯朝的李悝所論盡地力之教，耕田百畝之農人的生計曰：

今一夫挾五口，治田百晦，歲收晦一石半，為粟百五十石，除十一之稅十五石，餘百三十五石。食，人月一石半，五人終歲為粟九十石，餘有四十五石。石三十，為錢千三百五十，除社閭嘗新春秋之祠，用錢三百，餘千五十。衣，人率用錢三百，五人終歲用千五百，不足四百五十。不幸疾病死喪之費，及上賦斂，又未與此。

此處與十一之稅相對的是「賦斂」，是可以納錢的①。食貨志的記載雖不能馬上斷定必爲魏文侯事，魏國制度有賦稅之別大概是

下之本，務莫大焉，今勤身從事而有租稅之賦。」「租稅之賦」頗含混難解，但讀「之」爲「與」，尙能通貫其意。淸王引之經傳釋詞卷九：「之猶與也。」本詔之意，農夫除負擔商人所負擔之賦以外，還有田租，故「其除田之租稅。」

① 「賦斂」每與租稅對用，單獨使用時仍不包含田租。管子立政第四：「輕稅租，薄賦斂。」至若桓譚新論所謂漢定以來，百姓賦斂，一歲之數限於算賦、口賦、更賦，也是不包括租稅的。

沒有疑問的。魏以前，見之於春秋經者有：

宣公十五年，初稅畝。

哀公十二年，用田賦。

這兩條史料的解釋容或可以議論，似不妨認定春秋時代魯國有稅與賦的區別，唯此事悠遠，其中區別也只能靠推測了。

二 禹貢田賦淺釋

此外記稅賦區別者有尙書禹貢。據說禹定九州，就各州之土、田和賦詳細記載，例如冀州：

厥土惟白壤，厥賦惟上上錯，厥田為中中。（偽孔傳云，田之高下肥瘠，九州之中為第五。孔穎達疏：田土異者。鄭玄云：地當陰陽之中，能吐生萬物者曰土；據人功作力競，得而田之，則謂之田。田土異者，當然也）。

按孔疏之意，土乃天然土質，田則是加人功，用以生產，可以解作田質。然而田所出者賦也，絕不能比例於「田」。譬如荆州：

厥土惟塗泥。厥田惟下中，厥賦上下。（偽孔傳，田第八，賦第三，人功修。）

雍州：

厥土惟黃壤。厥田惟上上，厥賦中下。（偽孔傳：田第一，賦第六，人功少。孔穎達疏：此與荆州賦田升降皆較六等，荆州升之極，故云人功修，此州降之極，故云人功少，其餘相較者，從此可知也。）

對孔疏田賦差別的說明猶感不安，竊以爲這是洪水整治之後的現象，爾後人功會有增減，非永久的定制。

惟有一問題，其他八州皆先舉田，後記賦，獨冀州先揭賦，而後及田，順序不同。宋林之奇以為冀州乃王畿千里之地，其賦不僅出於田，連同園廛漆林之征合計，故列在厥土之下；其餘各州之賦只從田出，故列在田下。這是很巧妙的解釋。①

然而賦若是田與人功的比例，各州人功不同，必有相當大的差別。荊州第八等田而出第三等賦，人功非超特等不可。不過歷史證明，晚至戰國時代，荊蠻之地正處於開發時代。接前理推，雍州第一等田出第六等賦，人功必定極少。但是雍州嘗為西周之都，當不至荒廢若是之甚。再者，如果人功是決定賦等的重要因素，禹貢能否直截了當表明各州人功之等級？事實上人功等級係未知數X，舉出田等，田與X的平均便是賦，這種說法未免令人吃驚，簡直是兒戲。

問題在於田的解釋不當。田非田質，否則與「厥土」重覆，實不必要。黃壤係肥沃之土，塗泥便是惡質之土，語義至為明白。此云田者係田之所出，即田租也。田字固無租義，但用作自田所出之物也不乏一二前例。戰國策齊策五曰：

民之所費也，十年之田而不償也。

國語晋語四：

大夫食邑，士食田，庶人食力。

故知有田所生產之義，與賦相對使用時，當即指田租。田與賦既是相對的，賦自然不從田。至於冀州先賦後田，其餘八州先田後

① 清人胡渭，禹貢錐指，卷二：「林氏曰：冀州之賦獨先於田者，蓋王畿千里之地，天子所自治，並與園廛漆林之類而征之。（中略）非盡出於田也。故以賦屈於厥土之下。（中略）渭按，林說確不可拔。」

賦倒無所謂，沒有什麼深義。田賦實際是兩種稅目，其平均乃表示該州之財富和賦稅的負擔能力。玆列九州田賦表於下，以極通俗的意義做二者的平均數，下文所論的要點亦一併記入。

州	土	田		賦		田賦平均		摘要	呂氏春秋	
冀	白壤	中中	5	上上錯	1*	3	二	雜出第二*	2	晋
兗	黑墳	中下	6	貞	9	7.5	五		3	衞
青	白墳	上下	3	中上	4	3.5	三		4	齊
徐	赤埴墳	上中	2	中中	5	3.5	三		5	魯
揚	塗泥	下下	9	下上上錯	7*	8	六	雜出第六*	6	越
荊	塗泥	下中	8	上下	3	5.5	四		7	楚
豫	壤下土墳壚	中上	4	錯上中	2*	3	一	雜出第一*	1	周
梁	青黎	下上	7	下中三錯	8*	7.5	五	雜出第七第九*		
雍	黃壤	上上	1	中下	6	3.5	三		8	秦
									9	幽州燕

值得注意的，田高者賦低，賦高者田低，平均無超過第三等以上。究其實際當如孟子所述古代的稅制曰：「有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二。用其二而民有殍，用其三而父子離。」（盡心下）征課各種稅目時，重其一而輕其他，此思想禹貢與孟子若合符契。

尙書禹貢賦與稅之對立既明，還須大致地檢討其性質。原來九州的看法在戰國以後各學派間廣泛流傳，墨子尙賢上曰：「禹舉益於陰方中，授之政，九州成。」孟子梁惠王上亦曰：「海內之地，方千里者九，齊集有其一。」顯然都含有九州的思想，而同時代的鄒衍最明瞭，有更深入的論說。①漢書藝文志的九州係地

① 鄒衍之九州。史記卷七十四鄒衍列傳：「儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得為州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九

理學派的形法家言，含有某種迷信色彩。①若九州思想和四海思想有關係，論語已有「四海」，②九州應是中國古遠以降流傳的思想。

九州的內容大體有四說。③

禹貢	一冀	二兗	三青	四徐	五揚	六荆	七豫	八梁	九雍
周禮職方氏	七幽 八冀 九并	五兗	四青	——	一揚	二荆	三豫	——	六雍
爾雅	一冀 八幽	六兗	九營	七徐	五揚	四荆	二豫	——	三雝
呂氏春秋	二冀 九幽	三兗	四青	五徐	六揚	七荆	一豫	——	八雍

州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。」

① 形法家。漢書藝文志：「形法者，大舉九州之勢以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度數，器物之形容，以求其聲氣貴賤吉凶。」形法包括山海經。

② 四海。中國只東方臨海，如何產生四海的思想，是一大疑惑。孟子中屢見四海的文字，論語顏淵：「四海之內皆兄弟也。」堯曰：「四海困窮，天祿永終。」可見儒家興起之時已有四海的思想，如果四海思想像鄒衍的九州思想一樣產生，斯時也當有九州的思想。這是研究儒家之形成的重大課題。

③ 此表錄自小川琢治博士著中國歷史地理研究。該書討論上古地誌禹貢和山海經的價值。

上表周禮暫時存而不論，爾雅和呂氏春秋相較除青州稱爲營州外，其他八州之名皆一致。爲方便之計，以呂氏春秋爲代表，與禹貢比較，禹貢有梁州而無幽州，呂氏春秋卻相反。幽州即燕，是春秋戰國時代的大國；梁州則係巴蜀漢中之地，戰國秦惠文王二十二年，爲司馬錯所平定。就大勢而言，梁州並不太重要。禹貢何以採用梁州，實不能無疑。

據推測，禹貢編者居近梁州，去幽州頗爲遙遠。古代不完備的地圖每有這種現象，把自己附近的地區描繪得詳細而且遼濶，遠處則疏略狹窄。這種心理禹貢編者似不能免。然而爲梁州而抹殺幽州，自古已然。孟子萬章上：「舜流共工于幽州。」韓非子外儲說右上：「誅共工于幽州之都。」上引呂氏春秋列有幽州，其說當較禹貢爲古。然則禹貢之九州出於呂覽之後，是產自梁州附近的學說，不外乎在秦漢之都的長安吧。不過呂氏春秋猶保存的幽州，何以遭到削除而加上梁州，或因漢高祖興起漢中取得天下，國號曰漢，曲學阿世之徒爲獻殷勤，乃設出包含漢之梁州，而抹殺了遙遠的燕。

禹貢九州之說非常新近，我們從別方面的考察也可得到類似的推測。茲取其田賦等級與歷史上地方開發的狀況比較，很可互相發明。①禹貢置雍州之田爲第一，雍州乃春秋戰國之秦，開發

① 九州田賦等級，據表，所出田與賦之平均值，豫州冀州第三，最上；揚州第八，最下。但豫州賦第二，連雜出第一考慮，當在冀州之上。更改其等級，其順序是第一豫州，第二冀州，第三雍、青、徐，第四荆州，第五兗梁，第六揚州。呂氏春秋時各州對應實在的國家，豫州周，冀州晉，雍州秦，青州齊，徐州魯，大體與春秋的國力相符。豫州之周和徐州之魯國力並不太強盛，儒家尊王，故賦予實力以上的地位。

比較遲晚。據史記河渠書，韓遣水工鄭國赴秦開鑿鄭國渠，「欲罷之，毋令東伐。」關中土地豐沃當始於此。於是收穫一畝鐘之田得四萬餘頃，秦由是富強，據漢書溝洫志，其年代係漢元鼎六年（111B.C.）百三十六歲以前，卽西紀前二四七年，秦莊襄王三年。是年莊襄王死，太子卽位，是後來的始皇帝。史記李斯列傳，鄭國渠是在李斯上諫逐客書前後開鑿的。諫逐客書呈於秦王政十年，値呂不韋自殺之歲。鄭國渠的工程大概持續有十年之久。總之，鄭國渠開鑿之後，關中富饒。漢書東方朔傳曰：

> 其地從汧隴以東，商雒以西，厥壤肥饒。………此所謂天下陸海之地，秦之所以虜西戎兼山東者也。………故酆鎬之間號為土膏，其賈畝一金。

從雍州田列第一看，禹貢編纂最早在始皇十年以後。參照上論，或許在漢初更爲恰當可信。因此論賦稅制度，禹貢不是研究古代情狀的第一等好材料。

於是僞孔傳、孔穎達疏便發生訛誤，至於錯誤爲何，難以一概而論。禹貢之田解釋做田土，來源甚古，孔疏徵引馬融、鄭玄，註解做田質，①王充論衡本性篇曰：「九州田土之性，善惡不均，故有黃赤黑之別，上中下之差。」古書解釋牽強附會，在儒家是常有的事，然而若說一一誤謬，儒家系統也不能完成。總之，經學有經學的立場，史學又有史學的立場，無可否認的，史學立場是相當自由的。②

① 孫星衍，古文尚書馬鄭注（岱南閣叢書）。此書會集諸說，頗稱便利。

② 日本前輩對於禹貢之研究有內藤虎次郎博士，「禹貢製作之時代」（東亞經濟研究，第六卷一號），及「尙書編次考」（支那學第一卷七號）。小川琢治博士，中國歷史地理研究，第五章「上古地誌禹貢與山海經之價値」。

三　賦之發展

賦有二義，漢代的賦指人頭稅，另一意義是人民服兵役的義務。後者特稱曰「軍賦」，漢書刑法志所謂「殷周以兵定天下，……因井田而制軍賦」也。①刑法志接著說明其內容，地方一里爲井，十六井出戎馬一匹、牛三頭，六十四井有戎馬四匹、牛十二頭，甲士三人、卒七十二人。漢代人頭稅的賦實從這種軍賦發展成功的。②若然，探討賦的起源捨兵制沿革便難求其眞相了。

向來論古代兵制，人民服兵役之際，武器有官給和自辦二說之歧異。官給說首推顧棟高春秋大事表卷十四「邱甲田賦論」，主要引左傳來證明；③相對於顧說者有兪正燮的癸巳類稿卷二「作丘甲義」，以爲所引左傳是特殊場合，國事危急則由官給，一般是以人民自辦爲原則④，並引尙書費誓反駁顧說。這是兵制上極關重要的問題，二說徵引的材料終不免失之片面，以至於互爲

① 王鳴盛有「周禮軍賦說」，收入皇清經解卷435—438。王氏以周禮做中心，這點我不敢苟同，然而該文博引古書諸說，極爲方便。

② 參照加藤繁博士「算賦小考」（史林第四卷第四號）。

③ 顧棟高「邱甲田賦論」大要。左傳隱公十一年，鄭莊公伐許。五月甲辰，授兵於大宮，公孫閼與潁考叔爭車。故知兵車官出。閔公二年，衛懿公將戰，國人受甲者皆曰使鶴。昭公十八年，鄭火之作也，子產授兵登陴。莊公四年，楚武王荊尸授師孑焉，以伐隨。亦知甲仗兵器皆出自官府。又周武王討紂後，據說歸馬華山之陽，放牛桃林之野，不言牛馬歸還民間，可見牛馬也是公家出的。詩經多歌詠征戰之苦，僅言身體勞累，未說供給車馬兵器之苦。事實上井田之法行，井田之外無復有牧馬之地，人民只有一身可以從軍了。

④ 兪正燮「作邱甲義」大要。左傳授兵的記載皆是緊急場合的特例。

特例。如果承認春秋二百數十年的漫長時間中兵制也產生變化，二說資料合併起來研究，其相異性便不難找到妥協。關於古代兵制的材料，顧俞二說網羅殆盡，現在的問題就剩下解釋了。

史料之最古者當推尚書費誓。書序以為魯侯伯禽封於曲阜，討伐徐夷，集會兵卒時所作的軍令。其說是否必然，不能無疑。疑問出於時代比定不當，唯就內容看，這是最古的兵制，同時也顯示了最古的社會組織，可以當做賦發展的起點來討論。今按費誓全文分為二段，試作闡釋。

> 公曰：嗟，人無譁，聽命。徂茲、淮夷徐戎並興。善乃甲冑，敿乃干，無敢不弔。備乃弓矢，鍛乃戈矛，礪乃鋒刃，無敢不善。……馬牛其風，臣妾逋逃，勿敢越逐。……竊馬牛，誘臣妾，汝則有常刑。甲戌，我惟征徐戎，峙乃糗糧，無敢不逮，汝則有大刑。（第一段）
>
> 魯人三郊三遂，峙乃楨榦。甲戌，我惟築，無敢不供，汝則有無餘刑，非殺。①魯人三郊三遂，峙乃芻茭，無敢不多，汝則有大刑。（第二段）

唯其特例，故左傳特別記述。秦始皇收天下之兵，送於咸陽，造鐘鐻金人十二，是民間有兵器也。漢代有「家不藏甲，兵器不鬻於市」之說。漢書刑法志：周田兵車一乘，干戈備具。何況還有尚書費誓明文記載。故知只由政府提供的才是官馬、官武器，由唐制亦可窺見之。按俞氏所謂唐制當指文獻通考151「兵考」論唐府兵制，十人為火，火有長，火備六馱馬。凡火具烏布幕、鐵馬盂、布槽、鍤、钁、鑿、碓、筐、斧、鉗、鋸皆一，甲牀二、鎌二，……人具弓一、矢三十，胡祿、橫刀、礪石……皆一。麥飯九斗，米二斗，皆自備。

① 無餘刑非殺。一般從僞孔傳：「刑者非一也，然亦非殺汝。」不只

第一段命令準備兵器糧食，對象單稱「人」，有臣妾馬牛，當屬貴族。第二段對所謂的「魯人」命令籌措楨榦和芻茭，此輩是平民，非貴族。對貴族說「征徐戎」，要求從軍，對平民則云「惟築」，只命力役。據此，我們依稀可以見得中國古代的社會組織，分出貴族和平民二階級。貴族卽武士，戰爭乃彼等之職務，也是特權。他們擁有廣大的土地，控制稱為臣妾的奴隸，戰時則有義務出征，自辦武器糧食。平民或係自耕和佃作的小農，無從軍義務，勿寧說禁止他們持有危險的武器。戰時只提供人夫力役之課，籌備築城工事的材料。如此之社會狀態在西洋古代是屢見不鮮的。

①

以上的假設雖夾雜少許想像，大體上「賦」字的解釋是因時而異的。賦字從貝，係成為人頭稅後附加的，在含具軍賦意義時只作「武」。②原作武字，左傳和說文皆然；所謂止戈為武者，據我知見所及，則係儒家的牽強附會。止的本義是足跡，雙重足跡而成「步」字。武的止字不是停止的止，毋寧取步字之義，故持戈而行才是武的本義。所謂「步武堂堂」之武，不論如何都應

汝一人，妻子也連坐，加非殺之刑。意頗費解。竊以為無餘刑、非、殺為三種刑罰。孔穎達疏引鄭玄註：「盡奴其妻子，不遺其種類。」無餘者不留子孫也，當卽宮刑。非同剕，卽刖也，殺則是大辟。

① 參考原隨園博士「希臘史上的傭兵問題」（ギリシセ史に於ける傭兵の問題，史學雜誌第四十三編第十一號）希臘初期的市民是貴族。

② 關於賦與武。軍賦者司馬官司之所也，左傳襄公四年，孟獻子曰：「鄫無賦於司馬。」司馬有時又寫作司武，襄公六年，宋子蕩怒，以弓梏華弱于朝，平公見之曰：「司武而梏於朝，難以勝矣。」司武卽司賦。管子有乘馬篇，卽乘賦之義也，疑馬賦原本音通。

取步伐之義。然而在戰爭屬於貴族之特權的時代，貴族執武器出征是具有義務的意味的。與武字有關聯的是「正」字。正，一止合文，金石文字一常作 ，武正之別在於戈和一而已。當貴族持戈而行時，平民所持者非戈，而是一（ ），卽楨榦，芻茭之類。換言之，「正」表示人民的力役，年初稱正月，當與此有關係。①力役之課係在仲冬農事最閑時節，是時人民羣集，繕修宮殿城壁，事畢，大開宴會而終，以此爲月數之初，是曰正月。

貴族和平民階級不同，故義務亦峻然有別。這樣的截然分劃逐漸感到不便，尤其是戰爭頻繁之時更甚。首先平民是賤者，遭到蔑視，唯貴族和他們在同一社會長期生活，自然產生同類感情，也承認他們地位的提升，危急之際可以求取他們的援助；平民一方亦然，最初雖對征服貴族抱持反感，戰爭時則共具「吳越同舟」的命運，他們明瞭一旦戰敗，自己亦遭受悲慘的命運，故不惜餘力，傾罄相助。於是由「正」進而有「役」。

役字從彳，行之半邊，義亦行也；殳，武器之一種，形似戈，木製。②戰時貴族持戈，若平民之所執者乃殳，非戈。武役殆同文，其別在階級性而已。論號有武王，武公，絕無役王者。所

① 「正」表示力役，故服力役的壯丁曰正人。管子海王第七十二：「萬乘之國開口千萬也，…正人百萬。」與正相伴而生的文字有政役（管子小匡第二十）正籍（管子揆度第七十八、輕重甲第八十）。宋朝周密齊東野語卷四避諱條曰：「至秦始皇諱政，乃呼正月爲征月。」

② 殳。詩經衞風伯兮：「伯也執殳，爲王前驅。」毛傳：「殳長丈二而無刃。」淮南子齊俗訓：「搢笏杖殳。」高誘注：「殳，木杖也。」原來無刃的木杖在金屬稀少的時代便如竹槍者流，偏旁從木就造出杸字。

謂武夫是貴族，役夫則係賤者。①春秋時代國際間的爭戰不息，逐漸爲平民提供上戰場的機會。而初始使用殳的平民也和貴族一樣，次第使用戈了。最初戈由官府供給，後來平民卽使在平時也要備辦。換言之，貴族獨占的賦今已普及於平民矣。這種兵制的變化主要行於春秋時代，散見左傳者有作州兵、丘甲、邱賦的記載。

魯僖公十五年（645B.C.）晉於是乎作州兵。

成公元年（590B.C.）〔魯〕作丘甲。

昭公四年（538B.C.）鄭子產作邱賦。

上列引文州兵之州卽聚也，②丘是丘民，指人民部落。州兵、丘甲、邱賦皆同一意義，指身爲平民者必須準備武器。向來唯貴族有賦，相對於貴族之賦，故曰邱賦。或某種緣故，不使用賦字，而稱丘甲、州兵。魯作丘甲，臧宣叔慮齊難，他說：「知難而有備，乃可以逞（解）。」令脩賦繕完，具守備，翌年因晉之同盟而擊破齊人入侵。鄭子產作邱賦時，史籍說「國人謗之。」其他不傳，其事眞相難明究底。若晉之作州兵，先有晉惠公與秦人戰，敗，不責臣下，反而作爰田施恩於臣屬，臣下感激曰：「征繕以輔孺子（惠公子懷公），群臣輯睦，甲兵益多，好我者勸，惡我者懼。」晉於是作州兵。總之，這種記載皆有擴張軍備的意味。軍備之擴充，最有效的方法莫過於平民加入兵役。

① 武與役。詩周南兎罝：「赳赳武夫，公侯干城。」左傳文公元年：「呼！役夫！宜君王之欲殺女而立職也。」諸如此類可見武役之別。孟子萬章下：「庶人召之役則往役。」這是說役是庶人的義務。

② 國語齊語：「羣萃而州處。」韋注：「州，聚也。」（韋注依汪遠孫考異。）

作州兵、丘甲亦不外戰時狩集兵甲。平昔軍隊包括貴族及其奴隸、從卒，戰時也以他們爲中堅。故有私屬、某氏之甲、私卒之別，若王公則有王族、公族、宮甲等名目。①

然而戰爭頻頻發生，平民單做爲後備部隊是不夠的，乃有第二階段的兵制改革。選拔平民中之頑強者，平昔服行軍務，教之練之，組成強有力的常備軍，普通稱爲「作三軍」。左傳記載魯僖公二十七年（633B.C.）晉作三軍，襄公十一年（546B.C）魯作三軍。這是兵制的變革。②此時晉作三軍，一軍置一位將軍。將軍的出現在兵制上具有重大的意義。

前乎此者軍事長官通稱司馬。司馬者司賦也，文有寫作司武的例子。③周六卿之一有司馬，楚令尹和司馬共同輔佐國君，宋之司馬也占重要位置。然而將軍一出現，實權逐漸移歸將軍，司馬反居其下，只執行軍令，一若司法官的工作了。④晉中軍之將最尊，依序是上軍將、下軍將和司馬。此外晉有公族大夫，任貴

---

① 左傳所見貴族軍隊之異名，晉中軍公族（僖公二十八年），楚宮甲（文公元年），楚中軍王族（成公十六年），魯季氏之甲（哀公十一年），魯微虎私屬（哀公八年），楚子疆私卒（襄公二十五年）。

② 晉建三軍以前有過一軍二軍的時代，左傳莊公十六年，王使虢公命曲沃伯，以一軍爲晉侯。閔公元年，晉侯作二軍，公將上軍，太子申生將下軍。然而作州兵以前只是貴族之軍矣，作三軍之後有六軍。參考顧棟高春秋大事表卷二十二「晉中軍表」。

③ 左傳襄公六年。

④ 司馬。宋有司馬，左傳隱公三年，宋穆公疾，召大司馬孔父而屬殤公。是以大司馬爲最高之輔相。襄公二十五年，楚蔿掩爲司馬，可見賦制之完備。然而晉在魯僖公二十七年作三軍任命將軍後，司馬居其下。翌年，晉祁瞞奸命，司馬殺之，以徇諸侯。其職不過行軍令之司法官耳。希臘歷史上Strategus（將軍）出而Archon失權，可資比較。

族子弟（即最可信賴之公族）爲指揮官，將軍之位是卿，他低一級，居大夫之位。晉公族在三軍之外成一軍，戰時與中軍共同行動，鞏固君主的陣營，文獻每見得「中軍公族」的文字。與此相當者，楚有中軍王族。①魯別無公族之軍，可見公族是混入中軍的。作三軍後有「舍中軍」的記載，當係取消由公族組成的近衞軍。不論魯或晉，作三軍而任命常任將軍，兵權移於將軍之手，公室不振，晉遂爲三卿所分。自是中國歷史乃進入戰國時代。

韓趙魏三國君主皆將軍出身，成爲國君以後仍不失將軍的性質。三晉係中原之核心，故作風近似：當時列國之君無不直接掌握兵權，行中央集權者。事實上將軍一詞春秋時代並不常用，左傳屢見「將軍」之句，只有一處當名詞用，②逮進入戰國，將軍之名才普遍。然而戰國時代的將軍比諸春秋時代，權力較弱。因爲春秋之將軍同時也是貴族，但戰國的將軍卻係士出身。故本文不能不論述士階級的產生。

士字本義不過是男子而已，當然指貴族子弟。貴族擁有土地和奴隸，是富裕的，但由於子孫很快地增加，疏遠支族乃次第陷於貧困。其中有些人赴援同盟國家的戰爭，領土地之祿而成爲寄食者；另一方面從平民中挑選常備軍，建立功勳，也賦予與貴族

---

① 見左傳成公六年。譯按，本註原缺，以意補之。

② 左傳所見之將軍。左傳昭公二十八年，〔魏二大夫謂〕自咎曰：「豈將軍食之而有不足，是以再歎。」杜註：「魏子中軍帥，故謂之將軍。」左傳出現這樣的文字不多，故杜預特別註明。然而國語晉語四，晉伐鄭，鄭叔詹使晉以退晉軍，「鄭人以詹伯爲將軍。」根據左傳，此年乃魯僖公三十年，遠在鄭子產作丘賦以前。司馬之爲官職，恐即晉之將軍也。

子弟相同的待遇①。這種職業軍人一般稱爲士。論他們的資格，第一條件當然是武術，尤其是射御，其次才逐漸要求新的修養，所謂學問也者。後來國際關係複雜，同盟會見頻繁，士亦相禮，或爲使節，不能不講究禮儀和口才。不僅士如此，上流之卿大夫亦然。魯孟僖子以不知禮爲憾，故告誡其子向孔子習禮，傳爲佳話。②職守故實之學於焉發達，而最知故事者莫過於史，孔子乃問禮於周之柱下史老聃。孔子歸魯，職業是禮師，同時也努力斡旋弟子的職業。這點後出的墨子、孟子也不例外。③唯孔子之偉

① 此點多得自法國馬伯樂的啓示，參照Maspero:La Chine Antique(1927),p.136

② 孟僖子告誡其子向孔子習禮之事見於左傳昭公七年及史記孔子世家。

③ 學問乃平民就職爲士的修養。韓非子外儲說左上：「王登爲中牟令，上言於襄主曰：『中牟有士，曰中章、胥己者，其身甚修，其學甚博，君何不擧之？』主曰：『子見之，我將爲中大夫。』……王登一日而見二中大夫，予之田宅。中牟之人棄其田耘，賣其宅圃，而隨文學者邑之半。」可見田耘之人學則得爲士。荀子大略：「子贛、季路故鄙人也，被文學，服禮義，爲天下列士。」論語屢有弟子問祿，同時也有諸侯物色人物之事，孔子是教育家，同時也斡旋弟子就職。是故出仕而成爲士者皆不墜其學派的名譽，砥勵節操，以不負所學。此點墨子亦然。墨子公孟篇云，子墨子曰：「姑學乎！吾將仕子。」魯問篇：「魯人有因子墨子而學其子者，其子戰死，其父讓子墨子。子墨子曰。『子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子慍，而猶欲糶，糶讎則慍也。』」墨家尤重學派名譽，呂氏春秋離俗覽第七有以下的故事。墨者孟勝欲爲荆陽城君死節，弟子徐弱諫孟勝曰：「死而有益陽城君，死之可矣；無益也，而絕墨者於世。不可。」孟勝曰：「不然。吾於陽城君也非師則友也，非友則臣也，不死，自今以來求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣。死之所以行墨者之義而繼其業者也。」孟

大在於不僅只爲禮師，他對學問予以新的理想。①此與本文無直接關係，俟有機會別文細論。

這樣產生的士地位低微，是一種靠俸祿生活的人。不過他們憑藉實力獲得地位，也是熟練的戰術家。這輩人每每用事，成爲將軍，握大兵，爭輸贏。然而戰國時代的將軍平昔不得掌握軍隊，出征歸來要解兵入國都。②他們接受爵位，時或受册封，有土地，但其地位極不穩定，不能與春秋有土貴族相比。

爵的意義春秋和戰國也有極大的差異。春秋之爵分公侯伯子男，係諸侯的等級。戰國以後制定各種爵位，係指天子以下至士的階級而言。漢襲秦之爵制，漢書百官公卿表記載二十等：

公士　上造　簪裊　不更　大夫　官大夫　公大夫　公乘
五大夫　左庶長　右庶長　左更　中更　右更　少上造
大上造　駟車庶長　大庶長　關內侯　徹侯

勝死，弟子死之者百八十三人。至孟子之時，私學興盛，他一出門，「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯。」（孟子滕文公下）

① 孔子在中國史上的地位。孔子開始在學問上給人以理想。學問有技術的、職業故實的、爲謀職的學問，也有人格陶冶的、爲學問而學問的學問。孔子在歷史上具有重大的意義，試擧論語諸例，細細品味，就可了解他對學問的態度了。雍也：「哀公問弟子孰爲好學？孔子對曰，有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」此學的內容是「不遷怒不貳過。」學而：「子夏曰，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」雖爲子夏之言，也很恰當地表達孔子的態度。當時人所謂的學問與孔門學問的內容甚爲懸異。憲問：「子曰，古之學者爲己，今之學者爲人。」今之學者係指當時之世俗，古之學者乃我黨理想之所寄託。爲己是人格陶冶，爲人是技術才藝。

② 戰國將軍回都解兵的通例。戰國策齊策，孫子勸田忌政變曰：「將軍無解兵而入齊。」可見當時通例，將軍回國都是解兵的，同時也

這是當時中原所行的爵制傳入秦國的，不少與諸國殘存的爵名尙能吻合。秦爵名之意義雖確悉，唯存士、庶長、大夫之名①，和古代五等階級（天子、諸侯、大夫、士、庶民）相呼應。至若有「爵天子」之語，②自天子以至庶民所有的階級都賦予爵位的。這種想法與法家有關。法家設定這樣的階級制度，不論貴族，士或庶民都在此序列中給予適當的位置，不加絲毫私意，只根據他們的成積而進退賞罰。③儒家尙承認貴戚之卿的權利，法家則不承認，和儒家不同。④

戰國有土封君的地位比之春秋時代的也顯著地不穩定。當時兵權操握於中央，封君除若干食客僕從外，不可能有私兵。爲說

意味著將相分離。戰國策趙策：「五伯之所以致天下者約主勢能制臣，無令臣能制主。故貴爲列侯者，不令在相位，自將軍以上，不爲近大夫。」所謂五霸實說戰國情狀。

① 戰國諸侯之爵。荀子正名篇：「後王之成名，刑名從商，爵名從周。」彊國篇：「羣臣享其功，士大夫益爵。」可見爵是士大夫之物。戰國策楚策見通侯、執珪、五大夫之名，魏策有關內侯、五大夫，趙策有吏大夫，又別有「諸吏皆益爵三級」之句。

② 「爵天子」，語出呂氏春秋孟春紀。

③ 法家之爵。法家提倡根據人材賦予爵位。韓非子顯學曰：「故明主之吏，宰相必起於州部，猛將必發於卒伍。」此形勢已見於墨子，法儀篇：「雖至士人之爲將相者皆有法。」於是朝廷官吏安置在一系列的爵位中，此外無有法律認定的階級，不論貴族或士都在這系列中因其才能而給予相應的地位。立功則進，戴罪則退。進爵過度者不予實權，可爲下位勤勞者勸。商鞅挾法家思想入秦，極端嚴格推行此法，遭到世襲貴族反對，終於自身車裂。

④ 儒家貴戚之卿。孟子萬章下：「有貴戚之卿，有異姓之卿。」貴戚之卿「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」異姓之卿「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」

明這點，不能不再回到本文討論賦變化的問題。

春秋時代貴族之賦不及平民，作州兵、丘甲，人民的地位隨著負擔之增加而提高。於是平民在兵役上增加供給武器之負擔。唯再改編成常備軍時，其費用係出自何處？①也許由於編組常備軍而免除一般人民的兵役，在此約定下，估計人民以往所應供給武器的費用而徵收之，名之爲賦。原來含有免除兵役意味的人頭稅係按人數徵收的，唯貧富懸殊，這種徵收法頗不可能。於是改絃更張，以貧富爲準，按土地所有額的比例而課稅。結果是加徵田租。春秋及左傳魯哀公十二年（483 B.C.）均記載「用田賦」，正透露此間的消息。②但這是行之於先進國的制度，秦是後

① 戰國時代常備軍由官府供給俸祿兵器。戰國策秦策：「今寡人（昭襄王）息民以養士，蓄積糧食，三軍之奉有倍於前。」齊策：「甲兵之具，官之所給出也。（據橫田惟孝本改私爲給。）」採用官給是很重大的試驗，荀子議兵篇比較齊魏秦三國的方法。當然，有軍籍者並非全部經常接受教練，而是輪流番上的。

② 「用田賦」的正解事實上我並沒有自信，唯左傳國語合讀，勉強予以解釋。大體而論，相對於田賦者是首先的丘甲，即邱賦。邱賦者邱民之賦的義務，換言之是人丁的義務。田賦是對於田地的賦，即轉嫁到土地上的。左傳載孔子答冉有曰：「君子之行也，度於禮，施取其厚，事舉其中，斂從其薄，如是則以丘亦足矣。若不度於禮而貪冒無厭，則雖以田賦將又不足。且子季孫若欲行而法，則周公之典在，若欲苟而行，又何訪焉。」據此，田賦之爲何物仍甚難分曉，唯可以想像的是對丘甲而言。國語魯語下云：「先王制土，籍田以力而砥其遠邇，賦里以入而量其有無，任力以夫而議其老幼。於是乎有鰥寡孤疾，有軍旅之出則徵之，無則已。其歲收田一井出稯禾、秉芻、缶米，不是過也，先王以爲足。若子季孫欲其法也，則有周公之籍矣；若欲犯法，則苟而賦，又何訪焉。」籍田以力是田租，任力以夫是力役，與之相對的曰「賦里」，是按照人民之

進國家，恐怕還長期繼續存在著人頭稅。

然而雖謂人民由於增加田租稅額以免除永久的兵役，其中亦有各色各樣的變化。戰國以降，戰爭益多，必要之際徵發無度，被徵發者又納金錢代償，俄而成爲人民普遍的新稅，到漢代就成爲所謂「賦斂」的人頭稅。①

收入而徵課的，卽費誓供給楨榦芻茭等義務的演變，根據後文是每一井田所出的稯禾、秉芻、缶米。禹貢九州田賦之外有「百里賦納總，二百里納銍，三百里納秸服，四百里粟，五百里米。」這部分想係古來所傳。總之，丘賦之法行，一方面就有這種物質負擔。今改丘甲而組織常備軍，此擧固爲人民一般義務的解放，然隨之而起的，新常備軍維持費仍要向人民徵課。此時無法像從前不分貧富，平等徵收，於是就所有土地之大小規定負擔，田賦之法於是乎形成。結果是加徵田租，但是不能肯定收入的全都是田租。孟子離婁上：「求也爲季氏宰，無能於其德，而賦粟倍他日。」當時孔子的話「賦粟」所納者與田租有別，或係徵收臨時費。孟子滕文公上：「請野九一而助，國中什一，使自賦。」自賦者當然是與稅相對的賦，服兵役而非納錢穀，可以解釋作丘賦法的復活。

① 賦斂。漢代的賦與所謂賦斂者相同，前文已論述。「賦斂」二字每每見於戰國的記載，史記卷八十七李斯列傳：「又作阿房之宮，治直馳道，賦斂愈重。」「作爲阿房之宮，賦斂天下。」「大爲宮室，厚賦天下。」李斯乃從獄中上書曰：「緩刑罰，薄賦斂，以遂主得衆之心。」漢賦包括女子，秦之賦斂亦然。史記卷八十九張耳列傳所謂「頭會箕斂，以供軍費」者也。荀子王霸篇：「縣鄙將輕田野之稅，省刀布之斂，罕擧力役。」刀布之斂相當於賦斂，唯荀子時代刀布係指金屬貨幣之錢布。孟子之論也不異，盡心下：「有布縷之征，粟米之征，力役之征。」布縷之征相當於刀布之斂，但大概還納實物。布縷之征既連女子也可徵課的，與之相當的刀布之斂也當普及於女子。中國後來以女子爲課稅對象是異常之例，但直到漢代，女子與男子是同樣對待的。含有軍費意味之賦斂而及於女子

後世中國之稅制每每循此路徑，不斷反複。漢代人民有邊疆

，亦有道理在焉。古代危急之秋女子也從事戰役。商君書兵守：「壯男爲一軍，壯女爲一軍，男女之老弱者爲一軍，此謂之三軍也。」墨子備城門亦同。而且丈夫製造武器，妻子協助幫忙。戰國策燕策：「臣聞王居處不安……身自削甲札，妻自組甲絣。」故當男子免除兵役，徵收賦斂以取代供給軍器的義務時，女子也同樣有這種負擔。既納賦斂，人民的兵役只有一身之服役就了事了，不過危急時，人民依然受命供應武器。戰國策魏策：「或謂魏王，王儆四疆之內，其從於王者，十日之內備不具者死。王因取其游，之舟上擊之。」春秋以後雖說誅求於民無度，唯此時文明普遍進步，經濟也發展，多少是互爲呼應的。由於有命令民間準備兵器之事，秦始皇統一六國乃收天下之兵以鑄金人。上文使用「賦斂」之字係沿襲古例，左傳成公十八年有：「薄賦斂」云云。

在此兼論「罰賦」。漢代罰的意義特指增算，漢書惠帝紀六年令「女子年十五以上至三十不嫁，五算。」相反的，懷姙者免賦。後漢書章帝紀元和二年，「諸懷姙者賜胎養穀，人三斛，復其夫，勿算一歲。」這種賦斂具有賞罰之義，尤其是罰，實與商鞅的作風相似。史記商君列傳：「民有二男以上不分異者，倍其賦。」此云賦，當在秦孝公十四年「初爲賦」前後，大概是賦斂。然而當時多有以武器贖罪者，管子中匡：「請薄刑罰以厚甲兵，……使以甲兵贖，死罪以犀甲一戟，刑罰以脅盾一戟，過罰以金。」同樣記載亦見於管子小匡、國語齊語、淮南子氾論訓。贖罪之說雖見於尙書呂刑，尙書的記載似放在春秋和秦代之間較爲妥當。春秋時代具有罰義的倍賦亦見於左傳襄公二十二年條。罰賦的思想和奴隸藉戰功獲得解放的思想有關係。左傳襄公二十三年記載晉平公的奴隸斐豹攻殺敵人勇士督戎，要求削除丹漆之籍。奴隸用於戰爭自古有之，如費誓便記臣妾隨戰，也許建立戰功是改善地位的曙光，或成爲解放的條件。這種思想甚古，後來轉化成非自身參戰，改爲提供武器，以免所罰。一開始提供武器之物以後，又產生與賦相類似的變化，一如上文所論述者，代之以金錢。

警備的義務，①秦有長城之役，戰國時代齊魏趙燕諸國亦有長城，想亦有類似之役。漢代備邊之役起源當在戰國。

戰國時代漸行郡縣制度，傾向中央集權，將軍和貴戚等重要人物到底只是賜與土地的封君而已。封君私人只能使用土地租稅，至若賦斂則輸於中央，供給軍隊，不能用來自養私兵。如戰國四君者流，在中央握有政權，耀其光威，雖聲掩國王，一但失足，仍須依賴中央保護才勉勉強強保持封君的地位。②魯之三桓以自己的采邑做根據，進而專魯政，退而敵魯國。戰國封君與之相較洵不可同日而語。③封君可私有者僅限於租稅，此制度沿至秦漢

① 參照濱口重國博士，「過更與踐更」（東洋學報第十七卷第三號）。至於長城之役，史記張耳列傳曰：「北有長城之役，南有五嶺之戍。」

② 戰國之封君。戰國時代中央集權的形勢已出現，如四君者流皆居中央要職，掌握政權，名重諸侯。一旦喪失政權，唯得中央保護才能維持其封君地位。戰國策齊策，孟嘗君之父靖郭君為維持自己的勢力，城薛以備萬一，有人勸他「君長有齊陰，奚以薛為？失齊，雖隆薛之城到於天，猶之無益也。」韓非子說林下亦引用之。而進入戰國時代，貴戚功臣殆無持續數世擁有土地者。戰國策趙策記載左師公諫趙孝成王太后的問答：「左師公曰，今三世以前至趙之為趙，趙主之子孫侯者其繼有在者乎？曰，無有。曰，微獨趙，諸侯有在者乎？曰，老婦不聞也。」韓非子喻老：「楚邦之法，祿臣再世而收地，唯孫叔敖獨在。」史記卷百二十六優孟列傳，也以十世不絕為稀有之例。

③ 春秋之世卿。春秋世卿以自己的采邑為根據，領地內兼有兵財之權，出而掌中央之政，威振一國，具有強烈的地方割據的傾向。魯墮三桓都城時，叔孫之郈和季孫之費已墮，孟孫之成其臣不肯墮，曰：「且成孟子之保障也，無成是無孟氏也。」（左傳定公十二）又魯昭公攻季孫氏時，叔孫之臣曰：「無季氏是無叔孫氏也。」救季

。①秦漢的中央集權早在戰國時代各國內部已經實施，事實上即是郡縣制度，秦始皇帝不過撤除七雄之藩籬耳，漢初封建和春秋時代的封建又截然不同，有如七國之國界，實際是區分成郡縣的。這些臨時國界至景帝武帝時也相繼廢除，秦始皇帝的理想得以再度實現。②

氏，聯攻昭公，昭公遂出奔。（左傳昭公二十五）魯數度企圖中央集權，終歸失敗，一入戰國則衰；晋雖分裂，韓趙魏行中央集權，外事擴張，故皆為戰國之強。齊在桓公管仲以後驟然衰落，高氏國氏世卿割據，及田氏革命，呂氏滅亡，相伴而起的是中央集權，自是之後齊勢又盛。

① 秦漢之封君。史記貨殖列傳說秦漢封君「食租稅，歲率戶二百，千戶君則二十萬，朝覲聘享出其中。」做為私人奉養的是租稅，賦斂會計則屬於中央。即所賦斂的支付其土地之官俸，剩餘者輸送中央，戰國諸國都可見此種性質。魏信陵君救邯鄲之圍，未獲王命而赴趙，所帶者食客三千人，請賓客則不過車騎百餘乘，未見有以賦斂豢養自己直屬之軍隊。然而此時魏將軍晋鄙將十萬之衆列陣於邯鄲附近，可見封君不能役使其人民，其賦斂亦當屬於中央。食客三千係以其租稅來養的。史記孟嘗君列傳：「孟嘗君時相齊，封萬戶於薛。其食客三千人，邑入不足以奉客，使人出錢於薛。」邑入指租稅，不足，故放高利貸。又新序，晋平公曰：「語門下食客者三千餘人，朝食不足，暮收市租，暮食不足，朝收市租。」（卷一）以市租豢養食客。但謂晋平公，稍覺不當，據食客三千來看，當是戰國四君之一，名字誤傳耳。

② 漢之封建制。漢所謂封建制逐次崩壞的過程是重覆春秋封建制的老路的。漢初封與諸侯的領地是全然性的，漢書高帝紀十二年詔曰：「其有功者上致之王，次為列侯，下乃食邑。而重臣之親，或為列侯，皆令自置吏，得賦斂。」即得以自由賦斂也。然弊害甚多，高祖十一年二月詔：「欲省賦甚，今獻未有程，吏或多賦以為獻，而

四　論租稅之沿革—特說助法

租稅二字古來都當同義語使用，然而其本義是不同的。稅字偏旁兌，八兄合文，兄義不詳，八者分也，或許兌在特殊情況也有分開的意思。故脫、捝訓爲解，衍生出蟬蛻之「蛻」，也有分別解說之「說」；另一方面具有奪義的「敓」字。若然，稅字便有將農產品分出幾成繳納政府的意思，後來稅與人頭稅的賦對稱，不僅限於農產物品，擧凡漁業之魚，鑛業之銅鐵等收獲物繳納幾分，都稱爲稅。①

至於租字偏旁之「且」，据歷來的小學家說是徂的象形文字

諸侯王尤多，民疾之。令諸侯、通侯常以十月朝獻，及郡各以其口數率，人歲六十三錢，以給獻費。」按漢直屬郡縣算賦百二十錢，諸侯王則無定額，定獻費數額以減低賦歛，郡縣除了六十三錢，五十七錢屬於地方財政處理。然而賦歛之權不久就收回中央，漢書高五王傳贊：「時諸侯得自除御史大夫羣卿以下衆官，如漢朝，漢獨爲置丞相。自吳楚誅後，稍奪諸侯權，……其後諸侯唯得衣食租稅，貧者或乘牛車。」其年代據漢書百官表：「景帝中五年令諸侯王不得復治國，天子爲置吏。」奪諸侯賦歛之權大概在景帝中五年。但自是之後也非完全變成像戰國封君，食自己的租稅。租稅中，田租移歸國家財政，單只「山川園池市肆租稅」(漢書食貨志上)才屬諸侯所有。

① 管子輕重甲：「今齊有渠展之鹽，請君伐菹薪，煮水爲鹽，正而積之。……成鹽三萬六千鍾。」可見塩稅是納塩的。漢皇室財政機關鑄銅錢於水衡，見銀錫多寡於少府，可知漢代的礦稅還納礦物。此外天下有木官、水官、橘官，司理各種租稅，按名尋實，也都納實物的，宮廷使用有了剩餘，撤下任官司處置。及貨幣經濟興盛，租稅之物乃以金錢繳納，但這不是原來的精神。和這些租稅不同的有市稅，市非生產之地，其納貨幣自不待言。後世算緡係承受這種精神。

。近代郭沫若「甲骨文字研究」則以爲且是男性生殖器的象徵，所以衍生「祖」字。郭說較當。因爲且爲祭或所祭之神，租乃祭祀中所捧的穀物。割捨收獲之幾分捧以祀神，這意思和稅有共通之點，故歷來都當爲同義詞。管子五行第四十一曰：

> 天子出令，命祝宗選禽獸之禁，五穀之先熟者，而薦之祖廟與五祀，鬼神饗其氣焉，君子食其味焉。

墨子貴義第四十七曰：

> 今農夫入其稅於大人，大人為酒醴粢盛以祭上帝鬼神，豈曰賤人之所為而不享哉！

故知租稅者貴族以平民之收穫物祭祀祖廟及諸神，而且當做自己的食品。

然而此處產生問題的，譬如井田制度之有無。這問題在日本有服部、加藤、小川諸博士之討論①，在中國也出版過「井田制度有無之研究」。諸作之中尤推加藤博士「中國古田制研究」廣集先人學說，於學者甚有益焉。唯卑見與博士之說多少有所違異，敢爲迒陳，以待方家叱正。茲守本文緒言中「禮後乎」的約束，暫時不討論周禮和禮記王制，而以孟子記載的井田法爲根據。孟子滕文公上答滕文公問爲國，孟子乃迒古來田制曰：

> 夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者，徹也；助者，藉也。

孟子接著引龍子之說，貢是就數年收穫的平均而定一年的稅額，豐收歉收都徵同額，据說是最壞的制度。徹法無說，加藤博士以

① 服部宇之吉，中國研究「井田淺考」(原題「井田私考」)；加藤繁，「中國古田制研究」；小川琢治，「阡陌和井田」(支那學第五卷第二號)

爲視每年收穫成果徵收十分之一的方法。孟子最後以爲助法是最好的制度。

> 請野九一而助，國中什一〔而徹〕，使自賦。……方里而井，井九百畝，其中爲公田，八家皆私百畝，同養公田；公事畢，然後敢治私事。

「而徹」二字作者據意補之，這樣比較好講。無論如何孟子認爲貢助徹大體都是什一稅額，更詳細地說，貢徹恰如什一，助法實則只有九一。野九一而助，相對的國中什一，當然是徹法了。雖然孟子以爲人口稠密家戶櫛比的國中而行助法，難免迂濶，不得不承認以推行徹法爲宜。「使自賦」，軍賦之賦也，即是自己服兵役的丘賦制度，與田制無直接關係，在野或在國中皆可解。

孟子此章之辨解至關重要。他歷敍殷代以至周初所推行的方法，和他希望滕國實行的井田法，其中是截然有別的。然而孟子自己已把二者混淆，遂使古代田制不能分曉。作者試將助法從孟子的混雜知識中抽離出來，還給它原貌。

孟子說：「惟助爲有公田。」人民在私田之外，還在君主的公田從事無償勞動，以代替租稅，是爲助法。助是什麼？孟子接著說明：「助者，藉也。」藉通解作借，其實不同。①郭沫若說假作耤，耕也。孟子滕文公下：「禮曰，諸侯耕助以供粢盛，夫人

① 籍田。孟子「助者藉也」之藉讀作耡，孫詒讓周禮正義卷八十五匠人條已有說，可以無疑。漢書食貨志上，漢武帝時「始開籍田，躬耕以勸百姓。」籍，眞福字本唐抄殘卷作「藉」，近於本義。何況下文言躬耕，籍田原來寫作藉田，借民力親耕也。春秋宣公十五年：「初稅畝。」左傳：「穀出不過藉，以豐財也。」穀梁傳：「古者什一而藉。」公羊傳：「藉而不稅。」見之於其他各書的「藉」皆可作助法之意思解。孫氏籀膏述林卷一有「徹法考」。

蠶繅以爲衣服。」耕助、蠶繅連文，耕和助自然具有同樣意思。又說文耡字注引孟子「商人七十而耡」，前引「助者藉也」，可以通讀，故助加金旁而生「鋤」字。

關於助字的形成，且即祖，指祖廟的祭祀，力則意味勞力。要能捧穀物以祭必須出力耕田，這是助的本義。那麼捧祭的穀物是租了。

據孟子，助法殷制，周初仍行，故詩曰：「雨我公田，遂及我私。」這種公田如果是八百畝的八家私田所包圍之地，面積百畝，無論怎樣詩人絕無法期待雨水能先降在此百畝而後及於周圍的八百畝。此詩所指的公田當與私田分開，別在另一區域。

這種助法很多原始民族都共通具有的，也確實存於古代中國。討論至此，孟子的知識還可以信賴，而這種助法的稅制中國也的確實行的。

問題在於孟子認爲行此稅法的是井田法。按井田法計算的稅額是九一，非什一，和貢助徹「其實皆什一也」未免有所矛盾。結果是井田法乃助法之一種，孟子之論實際並未行，不過是學說而已。

孟子既把古代助法和他自己的井田法混同，引詩以證明周初助法之存在，別文又曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一。」（梁惠王下）以說明自己的井田法歷史上實行過。這是孟子知識混淆之處，有矛盾，然而不能連古代助法之存在亦一併懷疑。

以上說明中國古代曾有助法的稅制，及其一些性質，但尚不足以了解古代田制之全貌。本文的說明當然也不免夾雜一些想像，唯助法之特點要言如下。①

① 原始共產制的問題。爲祭祖而合力耕作土地的助法或以爲由原始共

(1)人民自己所耕的土地是私田，租來的，其地收穫歸自己所有，而在領主的土地（公田）從事無償勞動，盡義務，做爲酬報。

(2)領主是國王或貴族，擁有土地及其人民，可以使役人民勞動。①

(3)公田也不必在八家私田的中央。人民在公田的勞動曰助，其收穫曰租，供奉祭祖之後成爲領主一族的食糧。

此處問題是稅率果如孟子所謂什一，抑或九一。古代猶太人雖嘗行什一之稅，但儒家所言大抵是理想，實際未有所行，我們寧可相信左傳的記載。昭公三年：「民參其力，二入於公而衣食其一。」此言齊國狀況，其比率約略是公七民三。這雖是虐政之尤，如此之例恐怕不少，秦有泰半之賦，至漢初農民猶向地主納五成的地租，這樣看來，古代收取五成並非不普遍。若然，公田和私田的面積不能不相匹敵，亦卽分配給人民私田之後還留下廣大面積做公田。然而由於種種原因，公田逐漸有減少的傾向。

產時代的共耕產生的，就我以今逐次逆古的態度而言，此說很難解釋新時代的實狀。再者，周征服之後及以前的殷代，文化已相當精進，「助」字所顯示的田制不得爲最早原始共產制。雖然這種助法產生之前，所謂原始共產制之存在是相當可能的，這已不屬本文範圍，從略。

① 王侯貴族之領有土地。最初土地都屬國家所有，逮貴族勢力漸盛，乃部分世襲領有。如魯之別邑費，隱公時有大夫費庈父統治，大概是暫時性的，至僖公二年，賜與季友費和汶陽之田，爾後費長期爲季孫氏所領有。春秋時代國與國爭田，國內大夫與大夫爭奪，有時君臣之間亦爭。左傳桓公十九年：「王奪子禽、祝跪與詹父田。」昭公十四年：「晉邢侯與雍子爭鄐田。」史例不一而足。

社會問題是人口增加太多發生的。領主田地大體公田私田對半，但人民的人口逐漸增加，私田必然要增加，公田則不得不減少；公田一減少，人民力役日數也隨之減少。然而領主是否無代價地承認這種事實？不然，代價是繳納私田上幾成的收穫物。有剩餘勞力的人民或許在私田從事集約耕耘，增加生產力，更普遍的現象是求得領主的許可，開墾萊蕪之地。春秋戰國精神物質之大躍進，其原動力一半在此。

私田漸多，公田漸少，推其極則公田全無，土地全部成爲人民的私田。公田既無餘裕，最早的土地助耕乃不行，而人民間的土地使用權和優先占有權就很容易引起糾紛。既無公田，人民爲領主耕作的義務自然免除；代之而起的是奉上幾分所得，是曰租。就領主而言，他的土地任誰耕種都不成問題。收入固定，於願已足，別處新土地也不行助耕，人民的土地使用權自然得到承認。故知「租」不是最早人民勞力的對象，它只關係土地，不問耕者何人，凡土地使用人便可支付地租，從而使用者就變成私有人了。

就某方面而論，這是人民地位之提高，脫離農奴的性質而獲得自耕農的地位。這種變化起於何時？想當與兵制的改變相呼應。兵制變革，承認普通人民也有持武器上戰場的義務和權利，時勢所趨，也不得不承認農人地位所產生的類似改變。①魯於成公元

---

① 田制與兵制的關係。魯作丘甲，四年前推行的田制改革——初稅畝——是很值得注意的現象。對春秋宣公十五年「初稅畝」的解釋，左傳曰：「穀出不過藉，以豐財也。」公羊傳曰：「古者什一而藉。」穀梁傳曰：「古者什一，藉而不稅。」三家都解釋爲廢止藉（助法），作者從之。然而不是改什一爲什二的數額問題，其歷史意

年（590B.C.）作丘甲，四年前，宣公十五年（594 B.C.），「初稅畝」。這是魯公室揚棄助法，採用徹法的正式記錄。當然，稅額不一定是十分之一。

作者推測當時稅額法絕非如孟子所謂的什一，應該說明的是戰國時代曾經實行過的什一稅率的起源問題。①也許那是孟子所謂的貢法，不拘年成吉凶豐歉，每年徵收定額的租稅。孟子斥之爲最壞的稅收法，然而壞方法實際的可行性則大。唯每年雖有一定

義在於意味着土地制度之大變革，人民身分之大變動。類似的，晉作州兵，同時也作爰田。爰田之義雖不能明，對臣下是「惠之至」的，故臣下喜。杜預註：「分公田之稅應入公者，爰之於所賞之衆。」意思猶未明瞭，或許就是將公田分配給人民。鄭子產作邱賦的前後也改革田制，左傳襄公三十年：「子產使都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍。」猶之乎楚蔿掩「庀（治）賦」，左傳說他「書土田，度山林，鳩藪澤，辨京陵」云云。（襄公二十五）前後比較，顯然不單只整理耕地，至於詳情則不能言矣。

① 什一之稅。孟子說的什一之稅是理想，「什一」如單指田租的什一之稅，正如滕文公下曰：「什一，去關市之征，今茲未能。」逮至戰國末葉出現的記錄如法家之書才記載行什一之稅。管子治國第四十八：「故以上之徵而倍取於民者四，關市之租，府庫之徵，粟什一，廝輿之事，此四時亦當一倍貸矣。」漢書食貨志引李悝之法亦有「什一之稅」，並不認爲是仁政。前章已論，戰國末期的封君只許食租稅，賦斂之權則屬中央政府。這種封君湯沐邑不僅賜給臣下，亦奉於盟國君主。戰國策多記三晉獻秦之君主、太后、權臣湯沐邑，只納其地的租稅，政治權仍歸地主國行使。戰國策：「趙攻燕，得上谷三十六縣，與秦什一。」什一不是土地的十分之一，是指田租，故也可以解釋作秦王的湯沐邑。也許由於土地生產力急遽升高，領主所得者至戰國末葉已降至十分一之下，孟子的理想已實現。漢初田租什五之一，更在此標準以下。

的租額，倒又產生預料之外的結果。由於土地生產力增加，收穫之租額比例就相對地減低，即使最初是五成的租稅，生產增加五倍後，租額便降至一成。①同時土地價格昂貴，領主無所得，利

---

① 論土地生產力之增加。戰國土地生產力增加五倍，絕非臆測之詞。自古以來一畝生產額是米一石，戰國末季到處出現一畝鍾之田。一畝生產一鍾，即有六石四斗的收獲。管子輕重乙第八十一：「河埏諸侯，畝鍾之國也。」魏西門豹引漳水灌溉鄴田，結果亦如此。關中秦漢以後開發，豐鎬之間同樣有一畝鍾之田，史記河渠書或漢書東方朔傳皆記其事。一畝鍾必不誇張，淮南子主術訓：「中田之穫，卒歲之收，不過畝四石。」比之畝一石者增收四倍，則五倍之增產非絕不可能也。若然，租稅數額一定時，五成稅率就降低至一成。原來納給國家的租稅數額固定，取其方便也，及商人代領主而得勢，成爲地主，乃應時而壟斷中間利益。一方面徵課沈重的人頭稅，所謂賦斂者也，人民負擔租稅的能力乍增，田租額卻未變動。地主受益最露骨者當推漢代，田租減至什五之一，甚或全免，景帝二年降至三十分之一。然而無補於農民之窮困。漢書食貨志上載王莽下令曰：「漢氏減輕田租，三十而稅一，常有更賦，罷癃咸出，而豪民侵陵，分田刼假，厥名三十，實什稅五也。」一語道破。結果和董仲舒所述贏秦弊政：「或耕豪民之田，見稅什五，」沒有少許差異。

前文已述，隨著生產力之增加，土地日益不足。據漢書溝洫志，黃河堤防之興建始乎戰國。齊與趙魏以河爲境，趙魏瀕山，齊地卑下作堤去河二十五里。然後洪水西泛趙魏，趙魏亦去河二十五里築堤。人民間或在堤防內耕作，稍築廬舍。爲守聚落又在內側築堤，河身漸狹，河水與堤防之間遠者數里，近者數百步。這是由於人口增加之故也，一有水旱，罹災者無窮，遂產生難以解決的社會問題。此大勢自春秋以來持續不絕，春秋列國戰爭，很多情況也是爲的爭奪土地。左傳襄公六年：「晏弱圍棠，……滅之。遷萊于郳，高厚、崔杼定其田。」將征服地之人民他遷，以本國人來殖民。因此作者所說公田面積減少，絕非荒唐之言。

益歸於使用者。於是在領主以外又產生私自徵收租稅的地主，也就是說這批人有了過剩的土地。戰國的什一之稅並非特別根據儒家理想產生的，而是生產力增加，稅額隨之低落的自然現象。

次論地主階級產生的過程。古代王侯貴族占有土地，並占有土地上的人民，是政治性的，所謂私有更恰當地說是領有。地主的私有係與一般人民土地使用權之確立，更進而對土地的稅額大體固定時產生的。那種人成為地主呢？第一，是領主的後裔。

公田面積減少除上述理由之外，有一點不得不考慮的，即領主的處置。原來所謂「公田」實從人民方面來看，就領主方面說却相反；而所謂「私田」，是指允許人民使用之地，領主倒不能任意處置，反而是公田得以依自己的利益，自由方便安排，所以公田具有私的性質。或讓奴隸耕種，收穫大部分歸領主自己，①

① 論奴隸耕作。戰爭俘虜多為奴隸，左傳僖公二十五年，晉文公攻陽樊，有感於蒼葛之言，不俘其民，任其自由逃散。國語周語中、晉語四亦記其事。戰國初期猶或見之，墨子天志下：「攻伐無罪之國，……民之格者則剄殺之；不格者則係纍而歸，丈夫以為僕圉胥靡，婦人以為舂酋。」（據孫詒讓間詁本校訂）所得奴隸為用於農耕，乃分配給有土貴族。左傳有例，宣公十五年：「晉侯賞桓子狄臣千室。」但是征服地人民悉數夷為奴隸的戰爭作風多遭到抵抗，至戰國改絃更張，只承認主權，自由民仍維持原來的身分，向本國盡忠。戰國諸雄乃得以比較容易地從事大征服。再者戰國以後中央集權，有土貴族減少，勢力亦衰，代之而起的是商人地主勢力之勃興，奴隸專做經濟性的役使。換言之，非屬領主的奴隸役使興盛起來。史記貨殖列傳例舉秦漢之交的富人，擁有家僮千人，其中以鹽鐵業者居多數。又有如秦揚者，田農，富蓋一州，大概也使用奴隸經營大農地。據漢書食貨志，楚漢之際，米騰貴，凡石五千，民得賣子，就食蜀漢。米價昂貴時，農民窮困，鹽鉄等生活必需品也因戰亂而暴漲，奴隸勞動豈不也受到經濟性的壓迫？漢高祖減輕田租，稅取什五分之一，對地主有利，這毋寧是獎勵財富投資於土地。從賈誼之言得知，至漢文帝時代，賣子之令有其必要。富豪的土地投資可以說是魏晉六朝貴族制度的淵源。唯漢書食貨志上有董仲舒之言：「去奴婢，除專殺之威。」可見奴隸猶未受法律保護。細檢程樹德「九朝律考」，奴婢之生命身體有法令的保護晚至東漢以後，係受到王莽改革所表現的儒家思想的影響。此世相也是魏晉以後部曲制度的農業組織之流行的由來。

或興築囿苑，純為個人享樂計①。或者分配給子孫，傳之久遠。後者之例，承受土地的人大概招徠人民，從事佃作的經營。戰國豪族如齊之諸田，楚之昭屈景，恐怕都屬於此類。②

① 囿圃。漢代君主私有地有苑囿，非只是遊觀之處，也有經濟價值，加藤博士「漢代國家財政與皇室財政」詳論之。茲追溯更古的時代，戰國策載綦母恢說西周赧王曰：「臣嘗聞溫囿之利，歲八十金。」管子揆度第七十八：「民之無本者貸之圃彊。」囿或用於生產，或開放給人民。管子輕重甲第八十有唐園之類的苑囿。更古遠者，左傳散見築囿的記載。僖公三十三年：「鄭之有原圃猶秦之有具囿，吾子取其麋鹿，以閑敝邑，若何？」這些都是供給狩獵之地。孟子梁惠王篇說齊宣王有方四十里之囿，周文王有方七十里之囿。

② 戰國新貴族。戰國時代是新貴族取代古來領主貴族出現的時代，其中有舊貴族改變形態後的殘存，有新興商人，也有庶民靠戰功崛起者。以富求貴，亦因貴而得富。戰國策趙策三：「夫貴不與富期，而富至。」韓非子五蠹第四十七：「今之縣令一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。」後世中國官吏生活造端於此。其弊所及是這些新貴唯汲汲於自家利益，五蠹又曰：「主上雖卑，人臣尊矣；國地雖削，私家富矣。事成則以權長重，事敗則以富退處。」風氣如此，遂為西方戎狄之秦所統一。如齊之諸田，所謂「以富退處」之豪族也。

另外一種地主是商人。商人勢力勃興，換言之，開始累積動產資本。① 關於中國商業起原的時期很難直接回答，不過古代商人都是政商，非如後世之單純商人，他們受國家保護，成爲特許商人。此節不能不注意。② 彼輩各有國籍，以其具國際性的立場

① 動產資本之勃興。古代人民生活水平低，大概不太能自給自足，君主之間的遺贈交換用的是寶器璧玉。左傳桓公元年：「鄭侯以璧假許田。」人民間的買賣開始用布做媒介，及貿易逐漸盛行，爲便利比較小額的交易就開始鑄造金屬貨幣。貨幣發生的動機之一是大量的租稅繳納時，君主歡迎金屬替代穀物，因爲金屬可以鑄造兵器。據小島博士「春秋時代與貨幣經濟」(支那學第一卷第七一八號)，金屬貨幣之流行最早不能溯至春秋末年以上，盛行則在戰國以後，然而法定貨幣地位之確立當始於漢武帝鑄造的五銖錢。史記貨殖列傳列舉富豪大抵曰僮數百人，富數千金，富巨萬，多攏統的形容詞，只有師氏太史公說他致七千萬。但漢書貨殖傳新補部分，成哀間臨淄姓偉訾五千萬，雒陽張長叔、薛子仲訾十千萬，杜陵樊嘉五千萬。當時富者能夠列出順序表。此固由於漢代法令規定要申報財產之故，亦因貨幣經濟漸盛，一切價值皆以貨幣計算。貨幣信用一提高，蓄藏貨幣成爲保全財產比較安全的手段，所以爭相儲蓄貨幣。職是之故，財富畸型地集中，貧富懸殊益甚，魏晉以後貨幣經濟反而閉塞，呈現物物交易再度盛行的怪現象。這超出本文範圍，存而不論。

② 春秋戰國時代之商業。左傳每每有關商業的記載，唯皆以諸侯貴族爲對象，各有國籍，受本國保護。就中獎勵商業的是鄭，左傳昭公十六年子產曰：「昔我先君桓公與商人皆出自周，……〔盟〕曰：爾無我叛，我無強賈，毋或匄奪，爾有利市寶賄，我勿與知。」成公四年，鄭商人在楚；僖公三十三年，鄭有商人弦高者退秦入侵之師；昭公二十六年，女賈在齊魯間從事外交。最初的商人多是政商。三度致千金的陶朱公(鴟夷子皮)事齊田常，見於韓非子說林上

亦兼事外交，其中有以資財得到君主的深刻信賴而致富者。商業之盛在春秋中葉以後至戰國時代，尤其是戰國，各地名產互通有無，這也顯示交通貿易達到相當進步的階段了①。於是產生傾國

，其問答載於說苑臣術篇。他不只是買賣人，占有特殊商人的地位及利益。田氏篡奪，他似襄助其事。淮南子氾論訓曰：「故使陳成田常，鴟夷子皮得成其難，供呂氏絕祀。」這種商人恐怕供應諸侯重寶，資助軍費預算。戰國策韓策三：「費緤，西周讐之，東周寶之，此其家萬金。」費氏也是商人。所謂古代賤商，細考並不當，孟子固有賤商的思想，然另一方面又說：「市廛而不征，法而不廛，則天下之商皆悅，而願藏於其市矣，關譏而不征，則天下之旅皆悅，而願出於其路矣。」(公孫丑上)係獎勵商業之言，絕不絕對地排斥商業。只因商人在政治上逐漸有勢力，針對其弊害，賤商抑商主義乃起，法家尤其大力倡導。管子輕重甲：「萬乘之國必有萬金之賈，……故爲人君而不審其號令，則中一國而二君二王也。」商賈乘人民之急，貪倍蓰之利；人民生活不受政府左右，而被商賈支配。先進諸國受其毒害，社會於是崩壞，終爲秦所征服。秦用商鞅政策，重農抑商，因而聞名，不過推行的程度則不能無疑。大賈如呂不韋，用陰謀，壟斷政權；漢高祖率兵入武關，秦將軍有商人出身者，向高祖賄賂，事發而誤大事。漢高祖明確地採取抑商政策，說不定是鑑於秦之弊害。然而漢亦未實際施行，漢書食貨志載鼂錯述其情狀曰：「商賈大者積貯倍息，小者坐列販賣，……因其富厚，交通王侯，力過吏勢。……今法律賤商人，商人已富貴矣；尊農夫，農夫已貧賤矣。故俗之所貴，主之所賤也；吏之所卑，法之所尊也。」至武帝公然賣官，用商人爲官吏。食貨志又曰：「除故鹽鐵家富者爲吏，吏益多賈人矣。」「入財者得補郎，郎選衰矣。」積其弊害，終引起王莽時代社會的混亂。關於漢代商業參照內田博士演講集「漢代抑商主義」。

① 論各地特產。自給自足的時代商業是沒有必要的。以自己的生產交換遠地的產物，使生活豐富，商業於是興盛；同時商業也促使各地方生產最適宜的特產。生產者生產超過需要的產額，商人持去他方，

的富豪，他們靠商業獲財，卻做最安全的投資，購買土地，傳之子孫，成爲地主。漢初採取壓抑商人的政策，禁止他們擁有土地。這政策反映的事實是商人土地占有之盛行。史記貨殖列傳乃有「以末致財，用本守之」的話。

和商人勢力勃興相關的是土地私有權的確立，其後租稅該如何徵收？左傳昭公三年已見「三老」之名，昭公十七年有「嗇夫」，若與漢之三老嗇夫相同，則可以解釋做春秋末年催促租稅的

於是乎生產便引起地方分化，顯示商業有某種程度的發展。春秋時代各地特產已興起，資料散見於左傳。僖公二年有「屈產之乘」，「垂棘之璧」，僖公二十八年有「孟諸之麋」。僖公十八年：「楚子賜之金。」杜註：「楚金利故也。」僖公二十三年，晉公子重耳答楚王「羽毛齒革則君地生焉，其波及晉國者，君之餘也。」襄公二十六年：「杞梓皮革自楚往也。」知這些都是楚國的物產。昭公四年：「冀之北土，馬之所生。」全面通觀，有名物產多是天然的，只有「闕鞏之甲」（昭公十五年）是人造的。國語大體亦不出此範圍；至戰國則多出現特殊的工藝品。荀子榮辱篇有「狐父之戈鐲牛矢」，議兵篇有「宛鉅鐵鉇」，戰國策韓策一：「韓卒之劍戟，皆出於冥山，棠谿、墨陽、合膊、鄧師、宛馮、龍淵、大阿。」（韓昭侯條）所列者皆武器之產地。燕策：「齊人紫敗素也，而賈十倍。」謂齊之染色工業。管子地數第七十七：「出銅之山四百六十七山，出鐵之山三千六百九山。」又曰：「玉起於牛氏邊山，金起於汝漢之右洿，珠起於赤野之末光，此皆距周七千八百里。」述遠方產物也。至於服飾，李斯「諫逐客書」列舉江南金錫，西蜀丹青、宛珠之簪、傅璣之珥、阿縞之衣，錦繡之飾，裝飾鄭衞之姬和趙女。呂氏春秋孝行覽第二所列的特產更細，說明戰國末期交通貿易之殷盛。就一般情勢之推移檢討禹貢之貢品，內容不會早於春秋末期。

鄉役。作者另方面也抱著未嘗沒有實行過包稅制度的想法。魏文侯尊信賢者段干木，其實是駔儈，尊信的理由可以說是由於黃金的威力。①儈者何？站在買賣雙方之間平會兩者的意見也。會又有徵發的意思，用作「頭會箕斂」時，會斂同義，故通常也有「箕會」一語。然而會或儈若是徵稅租稅者，毋寧是包攬徵收的人。代替人民預繳當地租稅，而後在政府保護之下，向人民徵收。戰國時代有所謂子貸家，經營高利貸。貸字或許是代人繳納財貨之意，原來可能指儈代人納租稅。於是乎知道始初商人係政商，爲國家所必不可缺少者，受政府保護以振興他們的勢力。

前節論賦，專門關係軍事，相對的，租的起源則主要關乎祭祀。②亦即謂租者同血緣之氏族舉行祖宗的祭祀，而且是保持族制的經濟基礎。③賦者始於軍賦，非物質收入，換言之，其爲財

① 釋儈。斂從僉，訓集合人民而出斂。儈亦然。儈從會，會者集會人民而徵集或徵發之意也。二者雷同，非不可思議。「頭會箕斂」，「箕會」之語見之於淮南子人間訓。史記貨殖列傳曰：「此寧有政教、發徵，期會哉。」期會亦不外徵發之意。然則儈者徵發之人也，自然產生包稅人的意思。漢書卷五十三趙敬肅王傳：「使使即縣爲賈人榷會，多入於國租稅。」所謂榷會者大概爲免於競爭而使包稅，國之租稅多從其中出。若然，後世包攬的起源是甚古的。關於駔會參見稻葉君山博士中國社會史研究八「駔會牙儈及牙行」。

② 祀與戎。左傳成公十三年：「國之大事在祀與戎。」由祀而出租稅，由戎而出賦斂；租稅原來是私的財政，賦斂是公的財政。春秋末季各國權臣執政，壟斷兵權，同時也掌握賦斂之權。此傾向甚強，遂起晉齊革命，進入戰國時代，一切政事都以軍事爲中心。祭只殘留下禮儀，最早的現實意義便喪失了。

③ 族制與田。關於中國古代的氏族制度，松本信廣氏有不少優秀的論

文發表，見於三田評論第284—7號。「中國古代姓氏研究」見於史學第1卷第1—2號。中國古姓有圖騰制，姓是最古老的團體，由是而分族。或在姓與族之間加入宗。族名爲氏，擧凡貴族有姓、有氏、也有名。左傳襄公十年，周王卿士伯輿之屬大夫瑕禽曰：「昔平王東遷，吾七姓從王。」故知屬大夫也有姓。唯男子稱氏不稱姓，女子則稱姓，這點與古羅馬氏族制相似。姓相當於gens的nomen，氏則爲從Familia來的cognomen。例如Scipio者爲男子，故是cognomen之稱呼，Cornelia者爲女子，故是nomen之稱也。春秋時代族是一個活動單位，左傳僖公五年：「宮之奇以其族行。」宣公十一年，鄭子家卒，鄭人「逐其族」。宣公十三年，晋人「歸罪於先穀而殺之，盡滅其族。」等等不一而足。族爲一個團體，維持其統治而擁有土地做爲經濟基礎。左傳襄公二十二年：「鄭公孫肱有疾，歸邑于公，召室老宗人立段，而使黜官薄祭。……足以共祀，盡歸其餘邑。」這是族有爲共同生存所必要的土地。族如果分，田亦分。宣公二年，晋「成公即位，乃宦卿之嫡而爲之田，以爲公族。」大夫原是族長，士是壯丁。室再分而爲室，春秋時代逐漸多以「室」的小家族爲行動單位的傾向。成公二年，楚申公巫臣聘齊，「盡室以行。」後來他亡命於晋，楚怨之，殺其族。成公七年：「子重、子反殺巫臣之族，子閻，子蕩及清尹弗忌，及襄老之子黑要，而分其室。子重取子閻之室，使沈尹與王子罷分子蕩之室，子反取黑要與清尹之室。」可以了解族逐漸分歧爲小家族的樣子。其後有「族誅」之刑，所謂族者毋寧謂之室。檢程樹德九朝律考「漢律夷三族」條，漢書王溫舒傳云，溫舒至罪族，自殺，兩弟及兩婚家亦坐他罪而族。可見族誅不及弟，或父已死，各自別居之故也。鼂錯被殺時，父母、妻子、同產無論少長皆棄市，因爲父母尙存，子孫同籍也。李陵降匈奴時，母與妻子被殺，兄弟則否，母同戶籍故連坐。與此相同的，趙國趙括之母預先求王免於連坐，是傳世有名的故事。總之，族誅或夷三族是同戶籍者連坐，不當拘泥於「三」字。

政只是以祭祀爲目的之私人性質財政。租在捧物祭祀之後要把祭物分配給族人，族中的貴族同時是官吏，此時代君主公私生活沒有差別。而後國家機構趨於複雜，官吏不只是同族之士，偶而也包括外國來的亡命或庶民，君臣關係因家族長和家族子關係之分離而成爲僱主與僱人的關係。同族分配租的精神遂失，至使孔子有「祭肉不至」之歎。①唯官吏俸祿則仍從租米中支付。

軍賦一納物資後，因爲是用於戰事的，租稅收入乃就個別計算，於是產生王室財政和國家財政的區別。春秋中葉以降，戰亂不斷，國家財政乃趨於重要，壟斷國家財政的貴族遂獲得政權，君主不過職司祭祀而已，於是有晋齊之簒奪。官吏「公」的地位也逐漸得到承認，後來支付官吏俸祿的財源——田租就移歸國家財政管轄了。②

① 租與胙。租祭所捧之穀物曰租，祭品下鋪設的蓆墊曰葅，捧祭之肉曰胙。且乍音近，釋名釋言語：「助，乍也。」祭祖物品分配給同族，始初是有經濟性意義的，後來只殘存形式，君主與官吏完全喪失同族式的親密關係，以後的君臣關係正如法家所倡導的，不過是一種契約。

② 田租的移管。田租和其他雜稅一樣，皆屬君主私人的財政，後來則移歸司理賦斂的國家財政管轄，其移管時期今不易明白。漢書食貨志上：「稅謂公田什一及工商衡虞之入也。……給郊社宗廟百神之祀，天子奉養百官祿食庶事之費。」不知始於何時，但可肯定的，有過百官祿食由君主私人財政支出的時代。田租在漢代既屬大司農管轄，而大司農原稱治粟內史，景帝後元年改。所謂內史是皇室的機關，移管疑或在此時。然而賦斂如何處理，有所謂治粟都尉者，高祖時嘗任命過韓信，或許與內史並列，司理軍事財政（即賦斂），其後此官消失，疑或與治粟內史合併，而成立了大司農，爲國家的財政機關。景帝後元年係周亞夫死於獄中之歲，作者上文推定諸侯賦斂權收歸中央在中五年，相距二年，此時漢推行統一稅制矣。

田租編入國庫後，王室財政只剩下雜稅，玆略論述之。雜稅有出於海的魚鹽之稅，出於山野湖沼的山澤之稅，和出於交易場所的市井之稅。這些恐怕都是原則性的，各種物產抽稅，首先當問課稅的緣故。追根究底是含有地租之意的。亦卽不許人民私有土地，一切的土地皆屬國家所有，於是經營漁業、製鹽、山林業和商業者便須向國家的代表人——君主支付使用稅。對這種事業徵課的稅與其事業的起源共始，淵源甚古。山林也和土地一樣，多屬貴族所有。左傳襄公二十八年：「慶氏之木百車。」昭公七年記載魯賜與孟孫氏萊柞二山。管子書記載春秋初期管仲在齊始用新經濟政策，以致富國強兵，實則是戰國以後的事，齊靠魚鹽之稅充實財政。左傳昭公三年，陳氏行政，「山木如市，弗加於山；魚鹽蜃蛤，弗加於海。」這則文獻正反映實際上是有魚鹽之稅的。孟子時代已有市稅徵收，至其起源則不太淸楚。

此外有關稅，與以上所論具有地租性質之諸稅不同，是通行稅。早在左傳文公十一年就記載宋耏班有戰功，宋公「以門賞」，「使食其徵。」昭公二十年記齊國「偪介之關，暴徵其私。」以下至戰國，關譏而不徵乃成爲一項善政。①此時軍費沉重，不

① 關市之稅。關市之稅是和商業一同發達的稅，其形迹已現於春秋時代。左傳成公十二年，晉楚盟約，「交贄往來，道路無壅。」可見有以關稅苦擾商旅的情形。戰國情形則散見初期諸書，墨子非樂上：「內治官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫。」恰如今日的關稅政策也可能施行的，管子輕重戊第八十四，管仲勸齊桓公始初以重價買魯梁之綈，其民皆棄農而從事織紝時，乃閉關毋與魯梁通使，魯梁缺糧食自然請降。商人不知愛國，把自己的商品積藏在最安全之地，現代商人之逃避資本已見於此時。韓非子亡徵歷數亡國之徵曰：「商賈外積……者，可亡也。」國家乃有必要優待商人，以留其物質於本國內，管子輕重乙第八十一所謂「請以令爲

含地租意味的關稅是屬於王室或國家，沒有一定的規則。當代也有「關市之賦」的說法，尤其動詞之賦係指稅金之徵收，推而擴之，和租稅、賦稅便混同了。①

結論

以上分別就賦和稅的沿革嘗試探究其頭緒，賦起於軍事力役，謂之正；稅之中最重要的是租，稱曰助，是關乎祭祀的力役。歸根結底，賦與稅皆起於力役，其意涵安在？這表示起初人民除力役以外無可徵之物，亦卽奴隸的佐證。民之名表現於古例者，爲周征服有殷頑民。尙書召誥諸篇顯示，彼輩儘免於一死，夷爲徒役，受人役使。爾後與周征服貴族生活於同一社會中，地位提升，及有新奴隸出現，他們就位居其上了。②同樣使用「民」字，其社會地位常不相同，恰如指奴隸的「臣」字也經常不指奴隸

諸侯之商賈，立客舍。」但是商人太受優待，他們謀計一己利益反而陷國民於困窮，矛盾乃生。今日使社會苦難的矛盾此時已存在矣。

① 賦稅混同。賦和稅是有別的，本文趣旨在分別探究其沿革，不過中國古代的典籍每每時賦稅混用。蓋中國漢字的用法，意思相似的語詞多互用通假，尤其古代記錄的經書不限於文字表面的意思，賦和稅乃通用，實際上並不否定其差別。盡可能解釋原義，盡可能避免混用，古代史研究能有此餘裕，我們應該承認是相當困難的。

② 奴隸的地位。奴隸身分比庶民卑微，然以近侍君側，往往獲得特別權力，故中國古代傳說有不少奴隸宰相的故事，如傅說、伊尹。呂氏春秋孝行覽述伊尹曰：「有侁氏喜以伊尹媵女。」則伊尹或爲閹人也。以下至秦有百里奚，奚者奚隸之奚也。晉有寺人披，齊有管仲。管仲身被捕虜，也可算做奴隸宰相之一例，後來齊軍出征，表面指揮大兵的是高氏、國氏，實際運籌帷幄的則是管仲。宰相之原義也出於奴隸。宰，韓非子難二：L伊尹自以爲宰干湯，百里奚自

。賦稅制度之沿革是奴隸性人民的力役義務分化演進的歷史。①

最初自力役分出的是租，繳納穀物以替代服勞役，第一賦稅乃生焉。同時人民地位提高，可服兵役。於是增加武器供應的負擔，爾後再免除兵役，這種新的賦斂是第二賦稅，更著重物質，但並非完全免除力役，譬如整治宮室官府的力役還是要徵課的；有時還要求高於賦斂之上的出征義務。以上三者是普通農民的主要直接負擔，此外有山澤林野的雜稅及關稅，這是消費稅，間接

以為虜干穆公，虜所辱也，宰所羞也。」相，左傳成公二年：「王以鞏伯宴，而私賄之，使相告之曰」云云。杜註：相，相禮者。身分高貴的宰相原先是卑微之職。荀子天子篇（舊作君子篇）：天子「足能行，待相進然後進。」傅說之傅原亦賤者之職。然而一二權勢者的出現是因為昵近君主的特殊現象，其社會地位是在人民之下的。恰似後世的宦官，雖一時權勢囂張，仍不免為人奴。參考稻葉君山「章氏官制索隱」，東亞經濟研究第十卷第一號。

① 賦稅分類。賦稅分化的發展階段係依所含的力役而定，第一是二分法。說苑記載齊宣王免父老田租徭役，閭丘先生對曰：「賜臣田不租，然則倉廩將虛也；賜臣無徭役，然則官府無使焉。」齊宣王雖屬新時代，從力役分出田租應是古代的分類法。再者有三分法。荀子王霸篇舉田野之稅、刀布之斂和力役三項，新加賦斂。孟子有力役之征、布縷之征、粟米之征，也是三分法。此外山澤之稅算是地稅，出於粟米之征或田野之稅，而與關市之稅性質有別，可以說是新加的第四種，於是有四分法。管子治國第四十八：「倍取於民者四：關市之租、府庫之徵、粟什一、廝輿之事。」府庫之徵即賦斂，廝輿之事是力役。唯力役不納產物，若力役不算在內剩三種。荀子富國篇舉刀布之斂、田野之稅、關市之征，名雖為三，其精神是四分法的。同樣的，管子立政第四曰：「輕稅租，薄賦斂。」雖舉租稅與賦斂二項，其精神是三分法。根據某種分類法而見其所省略，與其他關於賦稅記事的時代大體吻合，然而和下文所述周禮稅制的分類卻不一致。

加諸於人民。由此再進一步便是鹽鐵專賣，間接稅之轉移是顯而易見的。由這些基本觀念來反觀周禮，檢討所記載的賦稅制度。首先天官大宰之職綜述賦稅曰：

> 以九賦斂財賄：一曰邦中之賦，二曰四郊之賦，三曰郊甸之賦，四曰家削之賦，五曰邦縣之賦，六曰邦都之賦，七曰關市之賦，八曰山澤之賦，九曰幣餘之賦。

一至六是人頭稅的賦斂，七八性質固異，但皆屬大府司理，充皇室財用，此外有軍賦制度，地官小司徒記述萬民服兵役，鄉大夫曰：「國中貴者賢者皆舍，」這可能不是春秋以前的思想。載師述地稅，其中有漆林之征，與前山澤之賦重複。總之，周禮記載外形似乎整然，分類的精神則全失，至於分類的緣由，也就是探討它的歷史因素，更一片模糊。對於財政經濟完全無知的人而從事分類，只能匯集散見於古書的術語，專斷地安排，結果是形式均整，卻喪失對史料所當尊重的素朴，賦稅制度的研究一向未見大功者實坐此之故。孟子之說時人目為迂濶，猶未離乎現實；荀子倡性惡，具備了法家辛辣。荀子王制篇有序官一節，是有現實可能性的。若周官，恐怕是以王制序官為基礎，經一些迂濶的陋儒所畫蛇添足的。

伍　社會經濟

中國最古農業的基本特徵

何炳棣

本刊上編既已簡單綜介近年對黃土區域的多方面科學研究結果，中編既已以古代文獻中植被資料與科學研究結果詳加互證，而互證結果又大體甚為符合，所以我們對黃土區域的古今自然環境的認識應該是相當正確的。對黃土區域自然環境正確的認識是瞭解本編中國農業的起源的先決條件。為加強瞭解中國最古農業系統的「獨立性」和特殊性，我們應該先指出兩個基本史實：㈠黃土區域農業的開始與黃河泛濫平原無關，㈡我國最古的農業與灌溉無關。

換言之，我國最古的農業是旱地陸種農業，與舊大陸其他古農業系統有基本上的不同。西南亞兩河流域，東北非埃及尼羅河（Nile River）流域，和印度西北部印度河（Indus River）流域全是泛濫平原，其農業基礎是灌溉。誠然，兩河流域種植小麥和大麥在紀元前七千年已經開始，最初是種植於山麓，而非灌溉的。但大約從紀元前五千年以後，小麥和大麥已自山麓移種於 Euphrates 及 Tigris 兩河左右的泛濫平原，已經是人工灌溉的①。埃及和印度河區古農業系統也是如此。中國仰韶新石器時

* 本文為氏著「黃土與中國農業的起源」（香港中文大學，1969）下編「中國農業的起源」之第一節。

① Robert J. Braidwood, "The Agricultural Revolution" *Scientific American*, Vol. 203, no. 3 (September, 1960), pp. 130 - 152.

代農業已經開始，雖然仰韶文化的確切年代還無定論，但要比西南亞灌溉開始之時代要晚。

證明我國最古的農業與黃河這條泛濫大河無直接關係，最直捷了當的辦法是分析仰韶、龍山和其他古文化遺址的地理方位和地形。根據近年大批考古發掘，仰韶文化的核心地帶是陝西涇、渭盆地，山西西南部汾水盆地和河南西部。從這區向西延展到甘肅的東半部，與很多稍晚的甘肅仰韶及其他甘肅區古文化遺址重疊；向東延展到黃土平原，與很多較晚的龍山文化遺址重疊。爲簡單明白計，我們暫且不管這些古文化的先後，自近年大批考古發掘報告中，選擇古文化遺址地形較爲具體的描述，從西向東排列如下。

至一九六〇年爲止，甘肅一省共已發掘八百以上古文化遺址，除少數係周代遺址外，史前文化遺址仍有七百以上。甘肅省博物館對甘肅史前文化遺址曾作以下綜合性的敍述：

> 甘肅位於黃河上游，是中國文化發祥地之一。從地理環境上說：黃河斜貫中部，並有大夏河、洮河、祖歷河、莊浪河等支流；東部是黃土高原，有涇、渭兩大河流縱橫其間。秦嶺以南，有西漢水和白龍江，在嘉陵江上游，屬於長江流域。烏稍嶺以北，就是有名的河西走廊盆地。盆地中的河流都是內陸河，其中以弱水、疏勒河、白亭河比較大。這些河流經過長期的侵蝕，在河流的兩岸形成了高起數米到數十米的黃土台地。有的則成梯形的坡地，有的形成起伏的土丘。這些黃土台地，因土壤肥沃，適於耕種，又距水源較近，地勢較高，生活方便安全，原始社會的晚期，我們的祖先樂於居住在這樣的台地上。①

此處我們必須指明，沿着黃河的臨夏、東鄉和蘭州附近，和山西西北和西南角隅，確不乏古文化遺址。這因爲黃河上、中游還未具備「泛濫」大河的特徵。近年蘭州附近新石器文化遺址地形較具體的描述，值得參考：

> 蘭州市位於黃河上游，黃河自西向東流。自西柳溝大坪至東崗鎮30餘公里的河谷間，山坡地帶統為發育極佳的黃土台地，有高出河岸20～30米的第一台地，第二、第三台地則高出河岸40～80米左右。遺址所在地多在第二台地上。土門墩大坪至崔家崖5公里餘的第二台地，在一條水平面上，面積相當平坦寬廣，現為肥沃的農耕地。②

甘肅境內這些沿着黃河的古文化遺址的地形，事實上與該省沿着黃河支流或其他小河的極大多數古文化遺址的地形完全相同，全是高出河岸數公尺至數十公尺，「地勢較高，生活方便安全」的黃土台地，根本受不到河水泛濫的威脅，也無法利用河水從事原始式的灌溉。

陝西渭水流域是我國新石器文化的搖籃之一。西安半坡是近年最重要的考古報告之一，內中對關中地區的自然形勢及仰韶文化遺址的方位地形有較詳的描述，頗有參考價值：

> 關中地區，是一個東西狹長的盆地，東邊寬，西邊窄，全

① 甘肅省博物館，「甘肅古文化遺存」，考古學報，1960，第2期。

② 甘肅省文物管理委員會，「蘭州市幾處新石器時代遺址調查」，考古，1957，第7期。

長約三百多公里，面積在二萬一千多平方公里左右。……

渭河是橫貫盆地的主要河流，源出南北兩山的數十條小的河川，穿過盆地，注入渭河，使渭河構成一個羽狀水系。由於渭河幹流靠近南山，所以在渭河南岸形成的平原小，坡度大，支流較短，如灃河、滻河、灞河等河流，一般長在20～30公里，最長也不過50公里。在渭河以北，北山山脈的起伏小，形成了典型的黃土高原的梯形階地，越往北越平坦，所以支流也多源遠流長。像浉河、金陵河、漆河、涇河、石川河和洛河等，有長達數百公里的。在盆地南緣和河流兩岸的階地上，由於河流長期的浸蝕和冲刷，被切割成了寬度不等、深度不同的狹谷。如果我們把關中盆地南北切開，可以看出渭河兩岸階地發展的狀況：在現在冲刷層之上是三道原，再上是二道原，最高是頭道原，高原由數米到數百米。人們最初居住在距水源最近的第二階地上，以後，隨着生產力的發展，逐漸向高的和距水源較遠的地方移殖。……

仰韶文化的遺存，在關中地區已經發現了四百多處，它們多分佈於靠近河床的第一階地上。這些地方，土質肥美，適宜種植；距水源近，生活方便；而且地勢較高，又無水災之害，所以當時人樂意在此居住。……

仰韶文化居址的地理特徵，有三種不同的類型：

第一種是土丘式的遺址，渭河以南較多，且多在河流中游的兩岸。這種遺址，略呈起伏的小丘，是由遺棄的灰燼堆積起來的，有些地方僅高出河床三數米。最有代表性的是灃河沿岸的遺址，灃河全流長約40公里内，發現了13處

遺址。這些遺址，都密集的分佈在玉樓以北至客省莊之間土地最肥沃的長十多公里的中游兩岸。

第二種是在發育較好的馬蘭階地上，多在渭河北岸的黃土原地。它的特點是上面平坦，下為陡崖，一般高出河床20～50米，如金陵河沿岸的北首嶺、店子上和滻河沿岸的米家崖。這類遺址，分佈範圍廣，佔的比例也最多。

第三種是所謂「泉源遺址」，以涇河沿岸較為典型，遺址多分佈在距河水較遠的泉水旁邊。人們選擇泉邊居住，大概有兩種原因：一方面是河流兩岸溝狹坡陡，沒有適於居住的地方；另一方面是泉水附近有發育較好的階地。……

這三種遺址的特點說明在原始社會時期，人們選擇住地在很大程度上是依附於自然條件的。灞河沿岸的遺址，更明顯的說明了這種情形。在40公里長的灞河沿岸，發現了10處遺址，它們都分佈在河的東岸，且 部分在支流和主流滙合的地方。這是因為在西岸是坡度較大的坡地，東岸卻有適於居住的發育較好的階地。①

以上對關中地區古文化遺址地形的精細觀察與分析，極有助於我們瞭解黃土區域一般古文化發源地的「小地理環境」。

山西西南地區近年發現仰韶文化遺址六十二處，「分佈稠密，常位於河旁的第一、二台地上」，面積多在十萬平方公尺左右，最大者竟達五十萬平方公尺以上。同區的龍山文化遺址，共發

① 西安半坡（中國科學院，考古研究所，1963），頁1－2。蘇秉琦，鬥雞臺溝東區墓葬（北平研究院，1948），頁1－2，對陝西一般地形，亦有較詳描說。

現五十七處，其「自然環境和地理位置與仰韶文化遺址基本相同，惟一般面積較小，文化層較仰韶文化遺址爲薄」。①

河南境內新石器文化遺址的地形，也與甘、陝、晉諸遺址相似。例如唐河縣「寨茨崗新石器時代遺址位於唐河縣城北6公里小庄東邊，東距唐河1.5公里。該崗東西寬250米，南北長340米，高約30米，整個崗上遍布着文化層」②。再如魯山縣邱公城的古文化遺址是在一個孤島上，「屹立在沙河與蕩澤河的會合口。這個小島南北長約200米，東西寬約400米，海拔150米左右。島基爲岩石層，其上三級黃土台地，台地上就是一處仰韶文化遺址。」③澠池縣以仰韶村文化遺址的發現，四十年來馳名中外。近年該縣境內又有新石器時代遺址數處。如西河南便是在「一土丘上」，東南有一小河滙入澗河。寺溝的遺址「位於村南的高台地上，台地的東北和西北各有一條小河南流，二河在台地南面合而爲一，遺址就在二河交會的三角台地上，高出河床約30米」。丁村遺址亦在河濱台地，楊河遺址也在兩條小河交滙的三角台地上④。澠池境內的商代文化遺址也在河旁台地。⑤

---

① 中國科學院考古研究所山西工作隊，「晉西南地區新石器時代和商代遺址的調查和發掘」，考古，1962，第9期。

② 河南省文化局文物工作隊，「河南唐村寨茨崗新石器時代遺址」，考古，1963，第12期。

③ 河南省文化局文物工作隊，「河南魯山邱公城古遺址的發掘」，考古，1962，第11期。

④ 中國科學院考古研究所洛陽發掘隊，「河南澠池縣考古調查簡報」，考古，1964，第9期。

⑤ 河南省文化局文物工作隊，「河南澠池鹿寺商代遺址試掘簡報」，考古，1964，第9期。

山東是較晚於仰韶的龍山文化的大本營。中央研究院歷史語言研究所三十幾年前在歷城龍山鎮城子崖首度發現龍山文化的遺址，對遺址的地形有詳細的描寫與觀察：

> 武原河西岸頗不乏台地及迂緩之凸起，雖其高低有不同，台層有多寡，然大率向河之一方面略高，層次較清楚，背河之一方面不分層而略作斜坡形。……
>
> 凡台地均係黃土，肥沃質細，耐乾旱，出產量甚大，故農人喜之。……
>
> 遺址，鄉人稱城子崖，亦河邊台地之一。惟其佔積，在附近諸台中為最大。平面作長方形，西邊與南邊齊整，高出平地三至五公尺，遠望之宛如城垣。……
>
> 從龍山鎮遙望城子崖的大概形勢，眼看是三層台階所構成；最高台約四公尺高，即我們發掘之所在；第二台約五公尺高，正當最高台西壁之下；第三台自第二台足部延至武原河岸。……①

近年在山東發掘的新石器時代遺址甚多，無論是在平度、曲阜、滕縣、膠東諸縣或青島市區，所有遺址，只要有簡明地形描述的，都是在小河旁邊的台地，或小河旁邊的小丘岡，或是在兩條小河交滙之間的三角台地。②

---

① 城子崖（中央研究院歷史語言研究所，1934），頁5－6，11。

② 中國科學院考古研究所山東發掘隊，「山東平度東石村新石器時代遺址與戰國墓」，考古，1962，第10期；山東省博物館，「山東曲阜新石器時代遺址調查」，考古，1963，第7期；山東省博物館，「山東滕縣崗上村新石器時代墓葬發掘報告」，考古，1963，第7期；山東省文物管理處，「山東膠東地區新石器時代遺址的調查」，

河北省新石器時代遺址的地形也不例外。姑舉永年縣台口村遺址為例：

> 永年境內主要河流有三條，北為沙河，南為滏陽河，流經中部的是洺河。……從地理環境上講，〔洺河〕兩岸土地肥沃，尤其是適宜古代人類勞動生息。特別是縣境交界地區更是河流滙集，東南有洺河，滙納峭河、二洺河，形成了交錯分割的許多塊土壤肥沃的三角地帶，因而這一帶發現了不少遺址。……
>
> 台口村東距永年縣城約 10 公里， 遺址分布在村西南一塊狹長的台地上（第一台地），海拔 95 米。……①

以前屬於熱河，現屬河北的承德地區，近年古文化遺址發現十一處，「主要是分布在圍場、豐寧、灤平、平泉、承德五個縣市內。它們的位置大都靠近河岸的黃土台地或沙丘陡坡，由於長期受雨水和風沙的擾動，在各處遺址附近地面，都有文化遺物的暴露，因而很容易被發現。」②

事實上不僅全部華北諸省新石器時代遺址是在台地上，即是淮水和長江流域的新石器時代遺址也是如此。近十幾年來已經發現的江蘇、安徽、江西、湖北、四川等省的史前文化遺址一般也

考古，1963 ，第 7 期；孫善德，「青島市郊區三處龍山文化遺址」，考古，1964 ，第11期。

① 河北省文化局文物工作隊，「河北永年縣台口村遺址發掘簡報」，考古，1962 ，第12期。

② 河北省文化局文物工作隊，「河北承德地區的古文化遺址調查」，考古，1962 ，第12期。

是台地或小丘岡①。江、淮區域因在本刊範疇之外，僅附帶提及，不再詳述。

就本節以上所舉華北各省新石器時代遺址的地形看來，我們得到以下幾點結論。㈠除掉甘肅山西沿着黃河上、中游有些古文化遺址以外，其餘絕大多數的遺址都是沿着黃河的支流或支流的更小支流。這些小河與泛濫大河性質迥異，即使甘肅山西間的一段黃河也還不具備泛濫大河的特徵。南洋大學地理系鄒豹君教授認為「中國古代文化為小河流域農業而非大河流域農業」②，穎關確鑿，自是不移之論。雖然鄒先生所謂的「古代」是「指有史以來的古代，不包括史前時代」，但其主要結論與本刊本節所分析史前文化遺址地形所得的結論完全相符。

㈡本節所示諸例，說明我國新石器文化遺址都是沿着小河的黃土台地或小丘岡。普通講來，台地和丘岡都是高出河面數公尺至數十公尺，亦偶有高出一、二百公尺者。這一普遍的現象，說

---

① 曾昭燏、尹煥章，「試論湖熟文化」，考古學報，1959 ，第 4 期；南京及江蘇博物館等，「江蘇省十年來考古工作中的重要發現」，考古，1960 ，第 7 期；尹煥章、張正祥，「洪澤湖周圍的考古調查」，考古，1964 ，第 5 期；江西省文物管理委員會，「江西臨川新石器時代遺址調查簡報」，考古，1964 ，第 4 期；中國科學院考古研究所湖北發掘隊，「湖北黃岡螺螄山遺址的探掘」，考古，1962 ，第 7 期；湖北省文物管理委員會，「湖北京山朱家嘴新石器遺址第一次發掘」，考古，1964 ，第 5 期；四川省博物館，「川東長江沿岸新石器時代遺址調查簡報」，考古，1959 ，第 8 期。甚至福建、廣東已經發現的史前遺址也往往是台地或小丘岡。

② 鄒豹君，「中國文化起源地」，清華學報，新六卷，第一期（ 1967 ）。

明我國史前文化的起源地，雖然不能不靠近水源，但都是不受水患的安全地帶。這一基本道理，墨子辭過篇中卽行指出：

古之民，未知為宮室時，就陵阜而居，穴而處。下潤濕傷民。①

管子乘馬，雖論選擇國都的地理條件，對更古人類聚落地點之選擇，亦可適用：

凡立國都，非於大山之下，必於廣川之上。高毋近旱而水用足，下毋近水而溝防省。②

鄒先生分析兩周最重要政治及文化都會之後，認為「山麓平原遠勝於廣大的氾濫平原」，自然是有充分根據的。不過我們應該指明，史前時代人們生活的需要簡單，選擇耕作棲息之所的地理條件，不必如後代選擇都會地點那樣嚴格，所以只要是近水而無水患又是相當肥沃的黃土台地或丘岡卽可。

㈢一般黃土台地和小丘岡既然大都沿着小河，而又是高出河面十餘尺至幾百尺的「高」地，這一普遍現象本身就充分說明我國最早的農業不可能是利用泛濫大河以從事灌溉的農業，而是旱地農業。

從新石器時代遺址地形分析上雖已可說明遠古農業與灌溉無關，為徹底掃除近年一度盛行的「水利史觀」③，我們還應該更

① 孫詒讓，墨子閒詁（台北世界書局鉛印本），頁17。

② 管子（四部叢刊本），卷一，頁十五上。

③ Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism* (New Haven: Yale University Press, 1957)謂東方式專制政體乃古代大批動員民衆從事水利灌溉之結果。此書論及中國上古時代，歪曲史實，錯誤百出。

進一步對我國灌溉工程起源甚晚這一重要史實，作正面的檢討。

近三四十年來史前及殷商時代遺址大批發掘的結果，始終沒有發現有關灌溉的實物證據。近年發掘的西安半坡仰韶時代遺址之中，確曾發現一條大溝和兩條小溝。但大圍溝是全部遺址的防衛設備，兩條小溝都是通過居住區，都不是為灌溉的①。一九三六年中央研究院歷史語言研究所在安陽小屯發掘三十一條水溝的遺存，這乍看來確似相當複雜的溝渠網。石璋如先生對水溝的用途曾有說明：

因為殷人受水災之害過深，處處怕水，在穴居之時，若無防水設備，則大雨時水會流入穴中，因此在穴的附近挖溝使水他洩以減少水害。②

這些水溝大都在穴窖分布最稠密的區域，而且這個小屯遺址本身就是殷代宮殿、廟宇、住宅、倉庫、鑄銅工廠的所在，所以這溝渠網是為排水，與灌溉無關。

古代文獻上夏禹治水無疑義不是信史。殷代卜辭中亦從未發現水利灌溉的痕迹。古本竹書紀年記載湯居亳，仲丁一遷於囂，河亶甲再遷於相，祖乙三遷於庇，南庚四遷於奄，盤庚五遷於殷，卽是安陽。遷都原因古代傳說是因為躲避水患。自盤庚遷殷直至殷亡二百七十三年間不再遷都，但這並不證明殷人已能有效防範水患。安陽主要的河流是洹水，古本竹書紀年記有大丁三年「

① 西安半坡，頁49－52。

② 石璋如，小屯，第一本，殷虛建築遺存（中央研究院，歷史語言研究所，1959），頁268。

洹水一日三絕」的事①。按絕是橫絕，就是泛濫爲患。東北大學于省吾教授曾集釋八條有關洹水的卜辭，「都係卜問洹水是否爲患與祭祀之占。……商王常常耽心，或對洹水舉行燎祭，或占兆問卜，幾乎不知防洪灌溉爲何事。」②

研究我國灌溉起源，在方法上最大的危險就是自周禮出發。周禮若干部分雖保留下一些研究西周制度的資料，但稻人等部分所述溝洫疆理一套備極整齊的制度決與西周無關。上海博物館楊寬先生引用詩經小雅白華：「滮池北流，浸彼稻田」兩句，認爲「滮池是滮水之源，在西周京都豐鎬附近，已被利用來灌溉稻田」③。這個解釋頗不無疑問。「滮」按毛傳是「流貌」，不是水或池之專名。再稻植之始並不一定要靠灌溉，「浸彼稻田」只說明天然池水流入低窪種稻之處，並未明示是人工灌溉。近年有兩位農業史家，根據白華和大雅泂酌，認爲西周已有原始式的灌溉④。我們必須參考泂酌原詩：

泂酌彼行潦，挹彼注滋，可以餴饎，……

泂酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯罍，……

泂酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯溉，……

① 所據版本係范祥雍，古本竹書紀年輯校訂補（上海，1956）。

② 于省吾，「從甲骨文看商代社會性質」，東北人民大學人文科學學報，1957，第2、3期合刊，頁103－104。

③ 楊寬，古史新探（北京中華書局，1965），頁17

④ 友于，「管子度地篇探原」，農史研究集刊，第一冊（1959），頁9；潘鴻聲、楊超伯，「戰國時代的六國農業生產」，同上，第二冊（1960），頁61；陳祖槼，「中國文獻上的水稻栽培」，同上，第二冊，頁84，以「滮池北流，浸彼稻田」，爲西周灌溉之證。

這明明是說從遠處池中，用水斗取了水拿到另一處來蒸飯，來洗瓶罐，洗濯身體，與農業灌溉毫無關係。詩經描寫西周至春秋中葉生活習俗範圍甚廣，獨不及灌溉之事，自是紀元前六世紀以前尚無灌溉的有力消極證據。左傳中最早有關灌溉溝洫的記載，是在襄公十年（紀元前563），是鄭國子駟的創舉：

子駟為田洫。司氏、堵氏、侯氏、子師氏皆喪田焉。故五族聚群不逞之人，因公子之徒以作亂。①

修築溝洫必須要掘用封建領主一部分田地，所以子駟便在這五族發起的暴動中被害。二十年後，襄公三十年（543 B. C.）子產當政，貫徹子駟未竟之業，使「田有封洫」，還是遭到鄭國人民的反對。三年以後，灌溉使農產增加，人們纔改怨謗爲謳歌②。由此兩項記載，都可推想當時貴族和人民前此不知灌溉爲何物。

紀元前六世紀中葉在鄭國初度出現的灌溉溝洫，其工程規模，史書失載，想像中規模應該很小。百餘年後到了紀元前五世紀末葉魏文侯時，西門豹「引漳水溉鄴」，再經三世以後到魏襄王（計自魏文侯至魏襄王四世，應在紀元前424－296之間）時史起加以擴充。據酈道元水經注較詳的記述，全部灌溉工程並未超過二十里③。其規模如此有限，也反映灌溉工程起源之晚。紀元

① James Legge, tr., *The Chinese Classics*, Vol. V., p. 444
徐中舒，「古代灌溉工程起源考」，中央研究院歷史語言研究所集刊，第五本，第二分（1935），自堤防、稻作、運河等角度研究灌溉水利之起源，然最早最可信之記載，仍爲左傳襄公十年子駟條。

② 同上，p.555。

③ 史記，卷二十九，河渠書及漢書，卷二十九，溝洫志對西門豹的記

前264年韓人鄭國爲秦在關中開始修築的鄭國渠，工程規模始大，可灌溉四萬餘頃。①

敍頗有出入，此係折衷兩家之說。根據水經注以估計戰國期間漳鄴地區灌溉工程的規模，可參看友于，「管子度地篇探微」。

① 史記，卷二十九，頁三上至三下；漢書，卷二十九，頁五下至六上。

殷代社會的歷史文化

陳夢家

商部族最早活動於東方的渤海沿岸，它和遼東半島、山東半島的古代土著有若干共同之處：有玄鳥爲其始祖的神話，用獸骨占卜，殺人殉葬，衣尙白等等。據典籍的記載，自成湯稱王以前有過八次的遷徙，以後有過五次的遷徙，直到盤庚才定都於安陽，以至於紂亡更不徙都。這些多次的遷徙，並不一定表示商部族的早期是未曾定居的遊牧民族；遷徙或者由於受異族的壓迫，或者由於水旱之災，或者由於他們擴張土地到更肥沃的地區。他們作爲都邑的地方，不出今天的河南、山東兩省、河北省的南部和安徽、江蘇兩省的北部。它的範圍，西以太行山脈伏牛山脈爲界，東至海，南在淮水和淮陽山脈以北，北在長城以南，就是華北平原。除泰山山區外，海拔皆在200米以內。

成湯稱王大約在紀元前1600年左右，自此至盤庚遷殷大約有300年。這期間的歷史是很不充足的，我們只知道王室的世系和很少幾件大事。從盤庚到紂亡（紀元前1300—1028）二百七十三年，稱爲殷代，本來也只有有限的文字紀錄；但由於1899年甲骨的出土，使我們增加了許多當時的直接史料，藉此可以窺測殷代社會的較全面的面貌。

刻了卜辭的甲骨出土於河南省安陽市西北小屯村的「東北地

* 本文爲氏著「殷虛卜辭綜述」（科學出版社，1956）之第19章第3節。

」，這是一個稍爲高起的一塊土地，四面都是平原，洹河從它的北邊西邊流過。楚、漢之際，項羽行軍至此，所謂「洹水南殷虛上」就指此地。紀元後十一世紀晚季的北宋期間，這裏已經出土了一些殷代銅器，當時的人稱其地爲河亶甲城，元代的人還指明它在安陽西北五里。前清光緒年間，農民因耕作刨地，往往掘到有字的甲骨，當作龍骨賣給藥店，也磨成粉作爲刀傷藥。1898年冬天，爲古董商人把它帶到北京、天津，次年被當時的收藏家鑒定爲有歷史價值的古物。從此農民有專意私掘甲骨的，出土了許多。1928年才開始科學的發掘。出土的甲骨都是破碎的居多數，其數在十萬片左右，若復原爲原來的整甲、完骨，大約只有數千而已，但每一甲骨上刻着的卜辭不止一條，有幾條的、有一二十條的，因此卜辭的總數有幾萬條。其中許多是重複的、內容相同相近的，若去重選精則只需五千條左右重要的卜辭，就可以概括一切。

古人因爲不了解自然的規律，所以迷信「神明」可以解答他們的疑問。對於未來的天時人事，對於是否應行某事，常藉占卜來求得回答。商人的占卜用龜甲（腹甲居多，也用背甲）和牛肩胛骨，在它們的背後挖鑿圓形窠與橢長形槽，但不穿透骨面。窠槽並連，在圓窠內灼之以火，乃使骨面裂開「卜」字形的兆文。卜官視兆以定吉凶。龜是南方的產品，不容易得，所以用牛骨占卜通行的地區較廣。在遼東、山東、河南、陝西、山西都有卜用牛骨出土，它們有殷代的，也有殷以前和殷以後的。商人卜用獸骨大多數是牛的肩胛骨，但也有用鹿、豕、羊的肩胛骨的，甚至於用牛頭骨的。出土的卜用甲骨，有刻了卜辭的，也有不刻卜辭的。刻卜辭的甲骨到現在爲止只出於安陽，它們都是王室的檔案

。卜問的內容以有關於自然神祇與祖先的祭祀的最多，卜問祭祀的日期，用牲的種類和數目；有關於風、雨、日食等天象天變的；有關於年成與耕作的；有關於對外戰爭與邊鄙的入侵的；有關於時王的田獵、出行、疾病、生子等的；以及有關於今夕來旬吉凶的卜問。除了卜辭以外，也有少數的記事刻辭：或是關於甲骨材料的來入、整治與管理，或者不關乎卜辭的記事。這些都可視作殷代王室的檔案。

安陽出土刻辭甲骨，我們現在已可斷定其年代的，有武丁、祖庚、祖甲、廩辛、康丁、武乙、文丁、帝乙、帝辛七世九王的卜辭。這些都是連續的王朝，它們之間有相連續不變的體例，也有每一王朝新興的體例。因此我們看出某些事物發展的過程，也可以看出某些新生的事件。這些是卜辭的優點。但由於卜辭是王室的檔案，所以其內容只是每一個王室卜問的記錄而已。因此對於殷代社會歷史的觀察，有時不能找到正面的材料，只能從側面加以推考。以卜辭作爲史料，是有限度的。幸而由於科學發掘，在殷都遺址上出土了其它的古器物、墓葬和建築遺迹，都足以幫助我們了解殷代。西周初期的金文和尙書周書部分，也保存了若干有關殷代的史料。

殷代的商人是以農業爲其主要的生產的。卜辭記載了「卜年」之事，由所卜的可知其主要的農作物是禾（小米）、黍（黃米）、稷、麥和製鬯所用的秬。卜辭也記載一些耕作的程序，「藉」是鋤地，「黍」是種植黃米，「萑」是收割；收藏之處有「廩」，合力耕田稱作「劦」；也知道培土於苗根，也知道浸小麥於水以造作酒糵。一年之中，分爲兩季：上半年是種禾之季，下半年是種麥之季。當時似乎還沒有利用溝渠灌溉，是否已有了水井

亦不得而知。農事但靠天雨，所以卜晴雨之辭和求雨之辭，爲數極多。耕種的工具十分簡陋。耕地用木製的耒，乃是有歧頭的木杈，用足踏之刺地以翻開土塊，卜辭的「耤」字便是它的象形。收割的工具有兩種：一種是彎月形的鎌刀，一種是橢長形的銍。前者是安柄鉤割的；後者很小可以握在手中，專爲割穗用的。此兩種農具多是用板岩石製的，也有少數用蚌製的。小屯一地出土的石鐮在 3500 件以上，石銍少得多。它們是成千成百的儲積於王都的。當時的手工業已經極爲進步，而且發明了鑄銅術，然而農具還是如此簡陋；就連如此簡陋的收割工具還要集中儲積於一處，可知道爲王室耕作的「衆」或「衆人」應當是奴隸了。

陰陽曆的產生，與農事最有關係。曆法是對於天象長久的觀察而得到的規律，由此可知農業已經歷了很長的時期。但是在那個生產關係之下，限於當時的農業技術與農具，爲了要豐收，常常祈求於自然神明。巫在求雨時跳舞，因此樂舞的應用至少與祈年求雨有最密切的關係。

卜辭中的漁獵是時王的逸樂，不是生產活動。當時打獵的方式是車攻、犬逐、焚山、矢射、布網、設阱等等；打獵捕獲的野獸最多的是麋、鹿、狐、豕（野豬）、獐、兕、虎、象等等，也有鳥類。一次捕獲的麋最多是 348頭。打漁的記載較少。作爲犧牲的牛、羊、豕、犬等都是家畜，豢養在「牢」圈內。馬有廐，也是家畜。殷代有象，典籍上還說殷末用象作戰。當時已知利用獸力，駕車用馬。

卜辭中並沒有關於蠶桑織絲的記錄，但養蠶織絲一定是存在的，並且平織的和斜文的織法已達到了極高度，並且有幾何文的織文。這是從在殉葬的銅祭器和兵器上所包紮的絲織物的殘迹上所

觀察到的。從出土的玉製人象上，也可以看到他們的衣服邊緣是織有花文的。除此以外，織造蔴類也是存在的。當時利用草、竹、柳條之類編織成蓆，也應是存在的。

當時的手工藝已經很發達，民間的與王家的工藝應該有所分別。考古發掘所得的，多屬於後者。但民間製造石器、陶器、蚌器、竹木器是一定存在的。關於王家工藝，所用以製造器物的材料是多種的，當時不同的手工藝的分門到了如何程度，很難推測。其中最重要的是鑄造青銅術的出現，在此以前是不曾發現的。鑄造青銅器，除了採鑛以外，需要能達到一定的熔解金屬的高熱，需要知道銅和錫配合的比例，需要精確的造成模與範。殷代的青銅鑄造，首先是鑄造小件的有刃的刀和其它小型工具，漸而鑄造合範的兵器，最後發展爲有蓋有柄有喙的器皿。最初是素面的，後來發展爲複雜的花文，並且也用鑲嵌術。因爲鑄造銅器必先雕刻模範，所以雕刻術已極爲發達。雕刻的材料有大理石的、玉的、獸骨或角的、陶的，雕刻不但是平面的，而且是立體的。

在安陽小屯的殷虛和鄭州二里岡的殷代遺址上都出現了鑄作青銅器的熔鍋、模、範、金屬原料、燃料和火爐的燒土等等，足以證明兩地都有鑄銅的場坊。由於骨料、石器、玉料的出土，證明當地還有製造骨器、石器、玉器的場坊。當時的「百工」當集中於王都和大邑，爲王室和統治者服役的。當時的青銅鑄造雖已高度的發達了，銅是珍惜的金屬，並不完全用以製作器具。因此有了銅矢以後，骨、石的矢還依然是最常用的。有些器具在當時還不用銅來製，如蒸器的甑（竹製）和盛肉的豆（木製或竹製）都沒有銅仿的。當時不很顯貴的人用陶豆殉葬，可知木豆貴於陶豆，木豆之上可能還有漆彩圖繪。

根據出土器物的質料，我們可以分別爲青銅器、鉛器、白陶器、灰陶器、釉陶器、玉器、大理石器、石器、蚌器、骨器、牙器，角器等。這其中，鉛器很少，而石器以粗糙的板岩石所製的鐮刀占石器的絕大多數。木器、漆器和竹器，當時已有，但實物已不存在。其製造的方法有三大類：一冶鑄的（銅器、鉛器）；二窰製的（陶器）；三雕琢的（玉器等）。就其功用來說，可分爲(1)飲食器具，(2)兵器，(3)車馬器飾件，(4)樂器，(5)製飾品，(6)殉葬品，(7)工具，(8)農具等。專爲殉葬而製的，叫做「明器」，以銅、鉛、陶三者所製的最多。以上各種功用的器具，除農具外都有銅製的，而以(1)—(3)爲最多。玉器、蚌器（所謂珧器的）和一些貝多用爲裝飾品，骨器多是婦女的頭飾。

銅器的種類很多，以飲食器而論：有烹飪用的鼎、鬲、甗，有盛食用的毁，有溫酒用的爵、角、斝、盉，有貯酒用的觥、卣、方彝、壺罍、鳥獸尊，有盛酒用的觚、尊、觶、盃等等。凡貯器常有蓋，溫器烹器多有三足。由於烹飪器之有足，可見當時燒火的灶是沒有後世的灶圈的，三足直立於火上。由於酒器類別的繁富，可見當時飲酒之風很盛。殷人好酒，當然不是亡國的主要原因，但西周初周公諄諄誥戒周人不要學殷王的遊田與好酒，可以反映出晚殷王室貴族逸樂酗酒的一些事實。由於甗之有甑，可見飯是蒸而食之的。由於銅器中甗少而甑更少，可見當時實用的甑多是竹木製的。

當時手工藝的原料如錫、玉、貝等都是從遠地運來的，可想見當時的交通和與他族的物物交易。武丁卜辭已有「錫貝」的記錄，貝以十枚爲一朋。晚殷金文貝常作賞賜之物。貝在當時可能已用作貨幣，而大司空村出土的青銅貝尤可爲證。到了西周初期金文不但繼續賞賜以貝而同時賞賜以金（卽銅）。

殷代有沒有「舟」，雖無實物的證據，想來是有的；由「舟」「凡」的字形來看，應是兩木相併的木筏，用於渡涉。那時候黃河分隔南北，商人常常「涉河」往來於兩岸。帝辛時代商王征伐至於淮水之南，卜辭記其「步于某地」，往返各經百日左右，大約是濱河步行的。小屯殷代的車馬坑中，車馬同殉，有四馬一車的、有二馬一車的。車輪 18 輻，兩輪之上是半圓形的或長方形的輿，車轅之前端有衡，衡橫在轅中，左右各有一軛，架在兩馬項上。凡出四馬一車的，只有兩軛，可知一車用兩服輓引，其它兩馬是在兩旁的驂。卜辭記王狩獵用車，當是田車；出土之車還有兵車。輿的前部既作半圓形，所以升降皆在車後。

商王國以王爲最高的統治者。王都在安陽，隔着太行山防禦着山以西的敵國。沁陽的衣是商王遊田的駐所，征伐淮水的人方也從此地出發。商丘的商是商王國第三個大邑，防禦着山東和淮上的諸族。這三個大邑是王國的重要據點。當時所謂商的邦國，其範圍很大，但也不是佔有整個一大塊地面，其中也還間雜着一些較小的方國。商人想像中的土地方域：以王的都邑爲中心，稱之爲「商」或「大邑」、「天邑」；其四郊爲「奠」；四郊之外爲「四土」；四土的邊地爲「四戈」，卽四域、四國，亦卽西周金文的「殷邊」；殷邊以內卽西周金文所說的「殷邦」；殷邊以外是「四方」、「多方」。卜辭卜王、商、大邑、我（商王國）之受年，卜四土之受年，卜邦內、邦邊、族邦諸侯之受年，而不卜多方之受年。卜年所及的地域卽殷邦的範圍。

除王的都邑以外，邦內的族邦也各有其邑，有記四十邑、三十邑、二十邑、四邑、三邑、二邑的。「邑」是聚族而居之處，

「田」是耕田；邑與田皆在都之「鄙」。大約有宗廟之邑為「大邑」，無曰「邑」；聚於大邑以外的若干小邑，在東者為「東鄙」，在西者為「西鄙」，而各有其「田」。

除王的稱號以外，邦內外的統治者可有三類：一是邦境內的「多伯」與「多君」，二是邦邊上的「侯甸」與「多甸」，三是邦境外的「邦伯」。凡此三種，都可稱之為諸侯，而與王制想像的五等爵是無關的。卜辭中侯、伯常受殷王之命征伐方國，如王從「多田與多白」伐盂方伯；但侯、伯之間亦互有征伐，王亦有征伐某伯或殺某伯以為人牲的。侯、伯對於王國的義務是：⑴貢納其農作物，⑵代王征伐多方，⑶入龜於王以供王占卜之用，⑷來其牛馬等畜，⑸「載王事」。侯、伯為王國的屏藩，敵國侵擾侯、伯即威脅了王國，所以王常因侯、伯的被侵擾而助征。

「邦伯」是「多方」或「多邦方」的首長，卜辭有羌方白、人方白、盂方白等，都是商王國所征伐的敵國。邦伯是酒誥所述殷制的「外服諸侯」。他們的首長常被俘獲，殺首以為人牲致祭於先王。卜辭作為人牲的以羌伯、羌人為最多。

多方及其它小國對於商王國有臣服的關係，卜辭記載「某其臣商」、「某其來王」、「小臣某王」、「小臣某覲」。凡此臣、王、覲等字都是動詞，表示外邦方國之來王與稱臣，證實了商頌所說「莫敢不來享，莫敢不來王，曰商是常」。

殷代是階級社會，王、諸侯、百官以下還有許多被統治的「人」。根據尚書無逸所述，殷代有從事稼穡的「小人」，乃是自由的農民。在卜辭中的「王人」和族邦之「人」，似指此等小人。此外，卜辭常常記載「衆」和「衆人」，他們擔當農耕、征伐和戍邊之事，而卜辭常記「喪衆」。所謂喪衆乃指奴隸的逃亡，所以衆是奴隸。卜辭有「衆一百」的記錄，此「衆」是一種身分；以「衆」為奴隸之稱，也出現於西周金文。「衆」可以是王國的，也可以是族邦的，而「衆人」則只是王國的。

根據西周的尚書和金文，我們知道殷代的奴隸不但存在於商王國，也存在於與商並存的方國之中。奴隸也是有等級的。周滅殷以後，奴隸了殷的貴族，這些亡國的貴族帶了他們原有的奴隸服役於周。

卜辭記載了征伐方國之事，以武丁和帝乙、帝辛的較多。戰爭的規模是相當大的，一次出征可以徵集三千人或五千人，一次殺伐的敵人可以多到二千六百五十六人。可以跋涉到淮水以南和人方交兵，往返十個月之久。戰爭之時，諸侯參加征伐，而有些卜辭表示商王是為了諸侯而出征的。

武丁時代至少有三十多個方國，稱為某方，即「多方」。這些方國大約在現在山西省的南部和中部，和殷都隔着一條太行山。它們在太行山以東界於霍山、中條山之間的黃土高原上，是夏、周兩部族的發源地和居住地。這些部族，有些長期的保持着較原始的生活方式，就是殷代以後稱為「北戎」「北蠻」「赤狄」的；有些部族，混和了不同程度的中原文化，成為「諸夏」之一。這些方國中如羌方、鬼方、黎方、御方、周、犬、旨等還可以尋找出它們見於殷以後的史蹟；其它很多方國已無從知道它們的源流。這些方國如羌方和黎方一直出現於武丁至帝辛的卜辭中。但到了殷末，羌、黎的某些地域已成為商王田獵之所，商王國的勢力已逾太行山而西。這也許是威脅了周部族遷向渭水流域的一個原因。文王對於太行山西一些小國的征服，攻破了殷的屏障，乃是伐商滅紂的開始。

殷末淮水以南長征人方，是商王國滅亡前所作的擴張其勢力的一次野心的行動。軍行從太行山麓出發，沿沁水南岸渡黃河而東南，從商丘沿睢水、澮水渡淮到了現在臨淮關的附近。

我們尙無法條理出殷代的官制，但若干官名是存在於卜辭的。大約可以分爲三類：第一類是臣正，如臣、正、小臣、多臣、耤臣、小丘臣、多辟臣等；第二類是武官，如多馬、多亞、多箙、多射、衞、多犬、五族戍等；第三類是史官，如多尹、乍册、多卜、多工、史（卿史、御史）、吏（御吏、大吏、上吏、東吏、西吏）等。不但王有臣正，族邦和小王也有臣正。武官中的「馬」和軍族組織的「𠂤」（卽師）是分左、右、中三隊的，隊各一百人，「射」也以三百人爲一單位。戍是戍邊的官，而常常以族計，所以有「五族戍」之稱。史官中的「乍册」之制到西周依然存在，這些人是製作策命宣讀策命之人，而策命書於簡册，故知殷代也有册書。尙書多士周成王誥殷人說「惟殷先人有册有典」，實在是正確的。殷代的「吏」使於四方，乃王國派遣出去的使者，故卜辭又稱「我吏」。

商殷的王系見載於史記殷本紀，很爲詳備。它們可以分爲兩部分：一部分是神話傳說時代的人物，卽自契至振七世；一部分是歷史時期的帝王，卽自微至主癸六世和湯至帝辛三十一王。卜辭出土以後，證實了殷本紀上甲微以來三十七王，絕大部分見於卜辭，而其世次亦大致不錯。契以下的七世，除了王亥（卽振）以外，他們的名字和卜辭的「先公高祖」並不一致。

我們稱見於卜辭上的上甲以前的人物爲「先公高祖」，其中亥和夒稱「高祖」，亥、恒、夭稱「王」，而羔、岳、河、夒、夒戉、丂都有「宗」。此諸名與土、兇、㠯等都是祈年、求雨的對象，都用尞祭（卽燔柴之祭）。他們的祀典與自然的神祇相同，其中「河令雨」是「帝令雨」的惟一例外。他們和山川之神祇不容易分別，有互相轉化的關係：有些是人物的神祇化，有些是神祇的人格化。不論怎樣，他們成爲商人心目中介於神祇與先祖之間的人物，是祈年、求雨的對象。這些人物，大抵都在上甲以前

卜辭中的「舊臣」，指上甲以後的名臣，其見於祀典的有大乙時的伊尹，大甲時的黃尹（卽保衡、阿衡），大戊時的咸戊（卽巫咸），般庚前的旨千（卽遲任）。武丁時的𠂤般（卽甘盤），則見於武丁卜辭。

戰國以來，以成湯有天下爲商王之始，所以王國維稱成湯以前上甲六示爲「先公」。根據卜辭有系統的周祭祀典，可知商祀始於上甲。自上甲以來三十七王，沃丁、中壬、帝辛不見於卜辭。卜辭世系可以修正殷本紀世系的共有五點：⑴上甲以後是報乙、報丙爲序，不是報丁、報乙；⑵祖乙不是河亶甲子而是中丁子，父子皆爲直系；⑶外丙卽位於大甲之後；⑷雍己卽位於大戊之後中丁之前；⑸大乙的太子大丁和武丁的太子祖己（卽孝己）雖未立而崩，而在系統的周祭上受祀與王同。史記這些不同，有些是錯簡，有些是錯誤。

商王位繼統之法：父死子繼與兄終弟及兩制並用，傳兄之子與傳弟之子並行，皆無主輔之分；祭祀兄弟同禮而有長幼之別，兄弟及位以長幼爲序；雖無嫡庶之分而凡子及王位者其父得爲直系。自大丁至祖丁，大率以兄爲直系，自小乙至康丁以弟爲直系，武乙以至帝辛傳子。所謂直系者，一世只有一王，可以是同輩及位的兄，也可以是弟。在周祭中，只有直系的配偶與先王一同參加祀典，旁系先王的配偶則否。在某些「選祭」的卜辭中，只有

直系先王。凡此祭法待遇的差別，是殷代「宗法」的表現。

卜辭稱先王的配偶爲妻、妾、母、奭，而入於周祭的直系配偶皆稱奭。她們所受的祀典與先王同。由此可見當時的母權尚極尊貴。直系配偶或是一配，或是二配（中丁、祖乙、祖丁），惟武丁有三配。

卜辭所記祭祀先祖先妣的方式，極多而複雜。每一次祭祀的對象，有一個人的，有若干人的，有只限於先王和直系先王的配偶的。後者是「周祭」，用三種不同的祭法輪祭。犧牲多用家畜，即牛、羊、豕、豚、犬等等，一次用牲之數最多可以在300頭以上；也有以人爲牲的，多半是羌人和其他從多方俘獲之人。

由於卜辭最多記載先王先妣的祭祀，因而可以詳細的知道當時的廟號制度。先王的廟號，可以分別爲三大類：一私名，可能是生稱，如大乙之稱成和唐，這樣的例子並不多；上甲以前的先公和上甲以後的舊臣之不以天干爲名者，大約屬於這一類。二、親稱，即在天干之前加親屬稱謂如父乙、妣庚之類，它們同時也是廟號。三、廟號，即在親稱或天干之前加區別字的，如大丁、小乙、高妣己、四祖丁等。這三類以及其它用於祭祀時的稱號，我們一概視作廟號。卜辭中先公先王的廟號可以分別爲四組：一、上甲以前稱王、稱高祖而不以天干爲號；二、上甲至示癸六示稱匚或示而無旁系；三、大乙至大戊五世直系稱「大」；四、中丁以後始有「且某」之稱。

同一個王，在不同的時代和不同的用法下，可有不同的稱號。如大乙有唐、成、大乙等廟號，所以紀年說「湯有七名而九征」。祖乙有父乙、內乙、且乙、小乙、小且乙、亞且乙、后且乙等七號，父乙是武丁時所稱，武丁以後稱且乙；周祭稱小乙，其它之祭稱后且乙。

廟號的主要構成部分是天干，它表示及位、死亡和致祭的次序，而及位的次序是依長幼之序而定的。先王的配偶的廟號，其情形大約同於先王的。

除了先王及其配偶以外，凡不及位的兄弟及其配偶也有廟號，大都是親屬稱謂加上天干。武丁及其後的卜辭中，其許多妣某、母某和祖某、父某、兄某、子某，當屬這類。每一王朝所致祭的有各輩的，而每一輩各順着一套天干的次序。這種天干的次序是依死亡爲序的，即兄甲死在兄乙以前。卜辭沒有弟的廟號，這表示兄長有較高的地位。兄終弟及之制，其意義不在於弟之被尊而仍在於兄之被尊，繼兄爲王之弟對其羣弟來說仍是兄長。這和周制之以長子爲長，是有分別的。

立於宗廟的先王的神主，稱之爲「示」。示有大小之別：「大示」是直系先王，「小示」是包括旁系先王的。大示從上甲開始，稱爲「元示」。卜辭「自上甲六示」指上甲至示癸六個先王，「自上甲廿示」指上甲至武乙二十個直系先王；小示也稱若干示。大示常用牛牲，小示常用羊牲。卜辭的「上示」「下示」大約也是大小示之分。

「示」所在之處，後世稱爲宗廟，卜辭有不同的名稱，如宗、升、家、室、亞等等，如「文武丁宗」是文武丁的宗室。凡大示所集合之處名「大宗」，小示所集合之處名「小宗」。大宗從上甲起，小宗從大乙起。大小宗以外，還有「中宗」。

我們雖不能明確的說出殷代王室的宗法，但宗法是存在的。卜辭的一張家譜表示了九世直系而每隔五世記其「弟」名，它和周的宗法顯然有所不同。

宗廟建築有許多名目，如東室、南室、大室、小室等是祭祀之所，宗、家、室、亞等是藏主之所。除此以外的建築，寢是居住之所，宧是享宴之所，大室是治事之所。根據小屯的發掘，我們知道這些宗廟和王宮是怎樣建造的。它們可以是面向南北的，也有面向東西的，大都是長方形的。有大有小。居住面高出地面，用黃土、灰土或褐土鋪上，然後加人力打平。在此上放置天然卵石作爲礎基，礎上置木柱，柱上架置屋頂，大約是人字形的。牆壁可能是版築的。有門有戶，可能還有廊簷。

關於殷人的親稱，高於本身兩輩或兩輩以上的稱爲「祖」「妣」，本身的上一輩爲「父」「母」，同輩的爲「兄」「弟」，下輩爲「子」。祖、妣、父、母，並不限於自己的生父生母或生父的父母，因此有多祖、多妣、多父、多母之稱。配偶的稱謂雖有母、妻、妾、奭，它們的意義是相等的。女子有「字」即她們的名字，多半是加女旁的；它們可能是「姓」的來源。女子常常稱「某母」，周人還是如此。另外有一種女子稱「帚」即婦，乃是一種身分。卜辭稱先王爲「后」，卜辭后、育、毓一字，象生產之形，所以先王之稱后應是母權的孑遺。

血緣關係構成「族」。卜辭有王族、多子族、三族、五族等。根據書籍上所記的周初殷民，可推知「族」可以分爲四層：(1)姓族（同爲子姓），(2)氏族（同一個氏，祭於宗廟），(3)宗族（祭於祖廟），(4)家族（祭於禰廟）。

卜辭中所用的字，大約不超過3500 個字。這其中可以認識得準確的字，至今還不到1000 個字。常用的大約在1000 字左右。所不認識的字大半屬於專名，即地名、族名、女字和人名。從清以來，孫詒讓、羅振玉、王國維、王襄、郭沫若、唐蘭、于

省吾等人，對於辨認文字方面都有過貢獻。

卜辭中的殷代文字，是傳流下來最古的文字。在它以前的文字是有的，但還沒有發現像卜辭那樣完善的。武丁卜辭中的文字代表定型了的漢字的初期，並不是中國（嚴格的應說漢族）最古的文字。在它以前，應該至少還有500年左右發展的歷史，也就是說大約在紀元前二十世紀已經開始或已經有了文字。

中國文字（漢字）發源於圖象，逐漸的經過簡化和人意的改作成爲定形的簡省的概略的象形，作爲記錄語言的符號。它是在漢語的基礎上成長而發展的。漢語是單音綴的、孤立的、分析的。所以漢字是一字一音綴的，同一個字在不同的句子中可以用作不同的詞類，一個字在一個句子中只表示一個單純的意義。漢語決定了漢字，也決定了漢語法，即語序在句子中的重要作用。漢語也決定了中國文字長期的停留在象形的形符系統上而沒有走上音符文字的路。

武丁時代的文字，已具備了今天漢字的基本的結構。字可以分爲三種類型：一是象形，如「日」「月」象太陽月亮之形，今天漢字的許多偏旁屬於此類；二是假借，即用象形字作爲注音字，如象女人的「女」字當作第二人稱代名詞「汝」，今天的代名詞和虛字屬於此類；三是形聲字，即一半是表義的形符、一半是表音的音符，如「江」「河」，今天十分之九的漢字屬於此類。漢字以象形爲開始，經過假借發展爲形聲，仍不失其象形的作用。三千多年的漢字，儘管有了許多形式上的變化、字數上的增加，但基本的結構方式是相沿不變的。

漢字是在漢語的基礎上成長的，而漢語是有「法」的。每一個字或詞，它們在文法上或語法上的作用，是由它們在某一固定

的句子結構中的地位而決定的。所以，「今日雨」之雨是動詞，「有大雨」之雨是名詞。字或詞的作用（即所謂詞類）是可以變的，但構成漢語法的「詞序」是固定的，也就是「主詞——動詞——賓詞」的基本形式是固定的。「有大雨」不能作「大雨有」，名詞「大雨」一定得在動詞「有」之後，形容詞「大」一定得在名詞之前。

卜辭上的字，可以分為九種詞類。第一類是名詞，分為通名詞和專名詞，後者如人名、女字，方族名、地名和日名占據很大的數量。第二類是單位詞或量詞，如「貝十朋」的朋，位於名詞之後。後世的單位詞如「一本書」之本，則在名詞之前。第三類是代名詞，其中人稱代名詞也分三身、三格，有數的分別。第一人稱的「余」是主格少數第一人稱，「朕」是領格少數第一人稱，「我」是領格多數第一人稱。

第四類是動詞，賓詞在動詞之後，但也可以移置於動詞之前。第五類是形容詞，在名詞之前。第六類是數詞，最高記錄是三萬，最小是一。一個名詞之前有數詞又有形容詞，那末數詞一定在形容詞之前，如「三白牛」。

第七類是指詞，其中關於時間的指稱分為三段：這個時期以前（過去）稱昔和之，這個時期（現在）稱今和茲，這個時期以後（未來）稱來、生和羽（即翌）。第八類是連詞和介詞。連詞是連接名詞與名詞的。介詞由其所介可分為人物的、時間的、空間的，如「于上甲」「于甲午」「于商」。第九類是助動詞和否定詞，附加於動詞之前。

卜辭的句子形式，有簡單的，也有複雜的，但它們有着一定的結構序位。這個序位，不但同於周代的，也和後世的語法一致。在語法上，古今的變遷不大，而且殷以來是從同一個「法」發展下來的。武丁卜辭在文字結構上和在語法上已經有了我們今天的文字和語言的基本的形式。

夏、商、周雖分處於黃土高原和華北平原之上，它們之間不但是「禮」的相因，其語言文字也是同源的。在這個意義之上，司馬遷五帝本紀以唐、堯、夏、商、周同為黃帝的子孫，表示了古代的「漢族」是一個大家庭。這種理解，對於我們了解古代的歷史社會有着重大的意義。

殷代的曆法是一種「陰陽曆」。陽曆以地球繞太陽一周為一個回歸年，即365日；陰曆則以月亮繞地球一周為一個朔望月（二十九日或三十日），十二個月為一年。因為要調和陰曆和陽曆之間的差別，所以陰陽曆在若干年內置閏，即一年為十三個月。殷曆的閏月最初置於年終，稱為「十三月」；後來改置於年中，若有閏「三月」，則那年有兩個「三月」。月有大小，大月三十日，小月二十九日；一年中大小月相錯，但也有頻大月的。年有大小，平年十二個月，閏年十三個月。以甲子記日，如甲子、乙丑各代表一天，但年初或月初不一定是甲日。從武丁以至殷末，曆法是改易的，並不是一成不變的。殷代施行一種有系統的「周祭」，當帝乙、帝辛之世約需36—37旬乃可完全遍祀先王先妣，因此殷末周祭的「一祀」相當於「一年」。到了西周，還有襲用「祀」以代「年」的。

一天二十四小時之內，分為若干段的時刻。天明以前是「昧」，六點左右是「明」、「旦」或「旦明」，八點左右是「朝」、「大采」、「大食」，中午是「中日」或「日中」，二點左右是「昃」，四點左右是「小食」，小食以後是「郭兮」，黃昏時

候是「小采」、「莫」，黃昏以後是「昏」和「夕」。大食、小食是朝食、夕食。

殷代沒有四季之分，一年分爲兩季，稱之爲歲。歲是農事的年歲。另外又有「春」「秋」的名目，但沒有「夏」「冬」之名。

卜辭所記殷人的崇拜，可以分爲三類：一是天帝崇拜，崇拜上帝及其臣正；二是自然崇拜，崇拜土地諸祇；三是祖先崇拜，祭祀先王、先妣和多祖、多妣、多父、多母、多兄、多子等，乃是崇拜祖先的具體表現。

上帝的權威很大，有善惡兩方面。善的方面，他可以令雨、令隮、降若、降食、受又、受年；惡的方面，也可以令風、降禍、降𦰩、降不若。對於人事，他可以若（諾）可以弗若。對於時王，可以福之禍之。對於邑，也可以爲禍。他主宰了天時、人事和農事的豐歉。帝廷之中有一羣「臣正」——他的官吏，大約是日和風、雨、雲、雪諸師，風是「帝使」。先王先公死後升天，賓於帝所，在帝左右。

上帝是掌管自然天象的主宰，是施令下雨的主宰，所以他實爲農業生產的神，他的臣正也是分掌天象的諸神。他和人王不是父子的關係。人世不能直接向上帝求雨祈年，而是通過先公先王和神祇向上帝求雨祈年的。殷人的上帝是自然的主宰，向未賦有人格化的屬性。先公、先王、先祖升天以後，則以祖先的身分而天神化了。原屬自然諸祇（如山川、社、四方等）在祭祀上人格化了。天、天命和天子的觀念，是到了西周才出現的。

地祇中的社，卜辭作「土」。祭土卽祭社。卜辭的社，或泛稱「土」，或稱「亳社」。土和四方之祭都是祭農業作物生長的土地。四方之神爲地主之神。卜辭祭四方有三類：一是祓禳，卽寧風雨於四方；二是祈年求雨之祭；三是報地功之祭。殷人也有四方神的觀念，而四方各有專名，如「東方曰析」。

卜辭祭山所以求雨，有十山、五山的名目，也有列舉山名的。祭川如祭洹、滴等水，而最重要的是祭河。山川之神和上甲以前傳說中的先公常相混淆，如河和𡵨在祭祀上所受的待遇和王亥相等。其中河是上帝以外唯一可以「令雨」的

因求雨之祭而有舞和樂。舞者是巫，有男的有女的。求雨時也有「暴巫」的儀式，卽暴巫於烈日之下。殷人所用的樂器，據出土的計有銅的鼓（當有皮鼓，銅鼓是仿製而成的明器）、石或玉製的磬，銅製的「鐃」（手執而口向上如鐸，三個成一組），有陶、石、骨製的塤等。

以上這些，是我們今日根據卜辭和其它的材料對於殷代的社會及其歷史文化的初步的了解。這些初步的了解，對於我們研究分析殷代社會的性質，應該是有幫助的。

周易中所見氏族制崩潰期社會經濟之發展*

許宏烋

一

殷代是中國氏族社會發展到了最高峯而轉趨崩潰過渡到周代封建社會的轉形期，換句話說，殷代就是國家成立演變過程的一個時代，因爲這時期主要的社會生活各狀態之混雜：農業、牧畜、漁獵等生產之交錯發展；氏族公社之發展到了變成了國家之雛形，女性中心之轉變到了男系家族，對偶婚姻之代替了彭那路安（Punaluan Family）**……這樣交相紛錯，不斷的消滅或發展而形成了殷代轉形期的整個社會制度。

現在，我們單來研究這時期社會經濟之發展。

關於這問題的研究，自然非賴有眞確可靠的材料不可，這些研究材料，隨着了近代發掘事業與考古學之發展而演進到有很多種，如(1)甲骨文字，(2)銅器文字，(3)發掘得到的古代遺物，(4)歷史傳說……等等。關於第一、二、三各點，現在暫置不談，單來討論第四點歷史傳說的材料，這些材料，本來是很多，如尚書、史記、路史、竹書記年、汲冢周書、穆天子傳、詩經、帝王世紀、周易及諸子百家……等籍，但這些古籍的紀載，大多是很誇大，不足徵信，是後世史家或學者根據周後的制度而推測臆斷的。但我認爲最可靠，描寫殷代制度最逼眞的莫過於周易這部書。

周易之可靠和有價值，第一、是因秦以前之各籍凡涉及於政治、教育、及一切對社會制度有批評與指導者，均於文化燬滅者

---

* 本文原載於食貨第4卷第4期（1936）。

** 編者註，彭那路安家族行亞血族羣婚制，自男女而言爲多夫多妻，自子女而言爲多父多母。

的秦始皇的愚民政策之下焚燬了，周易是一部脫險的書，牠所以能脫險，就是因牠是醫藥、卜筮之類的書，爲當時所看輕認爲沒什麼作用的。第二、周易的描寫，與其他各籍迥然不同，沒什麼誇大，能充份表現氏族社會發展到潰崩期之各種狀態。

殷末社會經濟發展的輪廓，從周易裏，確可以找尋出來的，周易的發現與金文和卜辭的記載，歸納起來沒有什麼矛盾，我們從卜辭中所見到的生產力有幾種，如㈠漁獵：「貞乎子漁之於且乙」「貞弗其畢九月在漁」「乙己卜出貞逐馬畢」「辛酉卜貞王田往來亾巛」「丁卯□□□狩正□畢獲鹿百十六二百十三豕十㕣一□□」……等等。據羅振玉增訂殷虛書契考釋：卜漁約十一，卜田狩者約一百八十餘條。㈡畜牧：「土方牧我田十人」「𢀛方亦牧我西鄙田」……等等。㈢農業「受黍年」「貞乎黍受年」「觀黍」「貞今日雨不佳穡」……等等。所以卜辭所記載殷代生產力之發展與周易裏面正是一致的。關於周易的記載，容待下文來研究。

周易是那個時代產生和作者是誰呢？這是很值得先要弄明白的一個問題，不過作者是誰還是次要的，主要的是在乎牠產生的時代，因爲作品所描寫的事實與牠所產生的時代文化是大有因果關係的。

周易的卦辭與爻辭，相傳爲文王所作，司馬遷報任少卿書：「文王拘而演周易」文王被拘，自然是指爲紂囚於羑里的一回事，據史記殷本紀：

> （紂）以西伯昌（即周文王）、九侯、鄂侯爲三公。九侯有好女，入之紂，九侯女不憙淫，紂怒，殺之，而醢九侯。鄂侯爭之彊，辨之疾，幷脯鄂侯。西伯聞之，竊嘆，崇侯虎知之以告紂，紂囚西伯羑里。西伯之臣閎夭之徒，求美女奇物善馬以獻紂，紂乃赦西伯。西伯出，獻洛西之地，以請除炮烙之刑，紂乃許之，賜弓矢斧鉞，使得征伐爲西伯。……

這描寫周文王因嘆紂之作惡，而被紂拘於羑里，當時事實或許不是這麼簡單的，紂之囚文王，決不是在於文王之同情於九侯及鄂侯之被殺，必是由於兩氏族之相互戰爭，文王因戰敗爲紂所俘擄了回去，乃囚於羑里罷了，文王被囚於羑里，在尸子書裏也有記載，但周易爲文王被拘於羑里而作，只見於司馬遷報任少卿書；後漢的鄭玄，亦主張卦辭與爻辭爲文王所作。如果是文王所作的話，是否爲文王被拘而作？這是無法證明。總之，牠是否爲文王所作，及是否被囚所作，理暫擱置不談，但我們敢決斷周易的卦辭與爻辭確是成於文王時代，即是周代封建的組織未成立之前的殷代末期產生的，因爲卦辭與爻辭的描寫確是周代封建組織未成立之前所有的現象。

在文王時代，文王的部族與殷紂的部族是相互對立的，兩部族間亦常交通往來，由上文引史記的話：「紂賜文王以弓矢……」等可知。紂在當時是一個強大的部族長，文王也是一個部族長，勢力是比紂弱一點，大家是時有侵伐的，故一時戰敗，爲紂所囚，兩部族之戰爭，每爲着家畜及土地，史記載「文王以洛西之地與紂，紂乃賜之弓矢」這顯然是兩部族是對立的，爲了土地常發生衝突，給之土地什麼都解決了。周易，是於各部族相互戰爭的時代產生，由於戰爭或往來，於是溝通了各個部族的文化，故周易雖然成於文王這部族，但裏面的記載，自然可以代表當時各部族社會現象之發展程度，並不是偏面的。殷墟卜辭，可以解釋周代封建制未成立以前文王的部族發展的狀態，同一樣的，周易也可以說明殷末社會發展的狀況了。

易經的使用方法，在以前只有兩種：第一、是當爲一種經義，把裏面記載的現實理想化了演成了玄妙的抽象觀念，以爲行爲的準則。第二、是用作卜筮之用。古代人只有這種使用的方法，而周易眞正的使用價値遂顯不出來。到現在，那些固有使用的方法，已給近世社會科學發展擊得體無完膚了，由社會科學帶來的新的使用方法，比以前正如天壤之殊了。所以此後的周易便負了社會史硏究上一個重要任務。

周易裏面「卦」的形式，由「八卦」演成了「六十四卦」，有人說：「八卦」是始於伏羲時代，尸子卷下：「伏羲氏始畫八卦」又相傳謂根據河圖、洛書而畫的，如「河出圖，洛出書，聖人則之而畫八卦。」至「六十四卦」，是由八卦演化而來，把每一卦又化成了八個，於是八八成了「六十四卦」。「六十四卦」是那個時代演化出來的呢？有人說又是伏羲，據淮南子：「伏羲爲之六十四變」，後漢鄭玄以爲是神農；司馬遷以爲是文王，這樣各說紛紜，已充份表現「八卦」與「六十四卦」之來歷不明了。「八卦」與「六十四卦」是誰作的，還是不要緊，我們所要硏究的是裏面的卦辭與爻辭。卦有六十四，故卦辭有六十四項，一卦有六爻，每爻有爻辭，共有爻辭三百八十四項。馬融等以爲卦辭是文王所作；爻辭是周公所作。在上文，我們已說過了，卦辭、爻辭所記載事實，大多是周代封建組織未成立以前的現象，故牠的產生，決不會在文王以後。

現在說到易傳，易傳有七種，一是彖辭；二是象辭；三是繫詞；四是文言；五是說卦；六是卦序；七是雜卦。彖辭是解釋卦辭的，象辭是解釋卦辭與爻辭。彖辭與象辭相信必是成於周代，如果說是周公所作，也有可能。此外，繫辭及其他如文言……等，是孔子或爲春秋戰國時的人所作，從裏面的記載，我們就可以看出。

實在，周易之所以成爲經，完全是靠易傳的介紹力而已。卦辭與爻辭的記載，只是此零星的社會現象，而彖辭、象辭、繫辭……等，便把他演成「出天入地」的玄妙觀念，譬如：

乾元亨利貞

「乾」是卦名，「元」是表示開始的意義。因爲「乾」卦是六十四卦之開始。「利貞」，貞是說「固守」，這卦詞的解義是：「乾卦的開始是利於固守的」。大概當時各部族爲了土地牲畜常有搶奪擄掠之事發生，故反映於思想上，乾之開始即注重保守土地牲畜，爲第一要義。進一步便勉不要妄自侵害別個氏族，故隨着的爻辭「初九」，即說：「潛龍勿用」，大概是說，如龍一般潛伏固守便了，不要妄自發動。再進一步有「見龍在田，利見大人」……等，是將上面的意義反轉來說的。但彖詞是怎麼說呢？

> 彖曰：大哉乾元，萬物資始；乃統天，雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。

這樣把「乾元」解釋爲萬物的開始，說到了自然現象的變化，萬物的終始，說到了乘龍御天，再歸結到社會現象的萬國咸寧。象辭又說：

> 天行健，君子以自強不息，潛龍勿用，陽在下也；見龍在田，德施普也；終日乾乾，反復道也。或躍在淵，進无咎也。飛龍在天，大人造也。亢龍有悔，盈不可久也。……

這樣把「潛龍勿用」，解釋爲「陽在下」，見了龍在田上，又解釋爲「德施普也」，或躍在淵，解爲進而无咎。……如此之類，易傳完全把卦辭與爻辭演成種種妙論，說得天花亂墜了。

我們現在研究殷代的社會經濟發展，必要捨棄了易傳，而單看卦辭與爻辭，才能切實的領略到當時社會的現實。

二

在氏族社會的下期，主要的社會生產力爲漁獵與牧畜，但一到農業生產之勃興，牧畜與漁獵，遂大受影響而日趨衰退，使氏族的組織日告解體了，殷代就是農業生產之勃興支配漁獵牧畜經濟演變過程的時代，我們現在從周易中所見把當時幾種生產力分開來研究：

（一）狩獵

田有禽。（師六五）田无禽。（恒九四）

田有禽和田無禽，自然往狩獵時所見到的現象，有禽便能開始狩獵的工作。對狩獵時的狀態描寫有：

隨有獲。（隨九四）良馬逐。（大畜九三）

有獲，是狩獵獲得的記載;良馬逐，是遇到了一匹很好的野馬，追趕把牠捕捉。又「月既望，馬匹亡無咎。」（中孚六四）月既望，是夏曆月之十五日左右，是光明的月夜，這大概是說：如果在每月之十五日狩獵到晚回來，忽然所得到的馬匹逃跑了是不要緊的，因爲大地很光明，什麼都有辦法的。

士刲羊无血（歸妹上六）

刲羊，是以獵具擊羊的意思，擊羊沒有血，或者是對羊體沒有傷害了。

即鹿無虞，惟入於林中。……（屯六三）

追逐那個鹿，突然向林中跑了去，這是捕不得的記載。

公用射隼於高墉之上，獲之無不利。（解上六）

這是描寫狩獵技術的，墉是土的壘壁，如果在高的土壘壁上

訓練射擊到很純熟了，然後應用去狩獵，則無有不利的。

明夷於南狩，得其大首……（明夷九三）

在田野的南方狩獵，得到一個很大的獸。

田獲三狐，得黃矢、貞吉。（解九一）

這描寫到田野狩獵，捕了三隻狐狸，還得到個銅的箭頭。

見豕負塗，……先張之弧，後說之弧。（睽上九）

狩獵時見了野豕，身上染上了泥糞一類不潔的東西，最先要張開了木弓向牠射擊，轉瞬牠很快的跑了，所以最後便拋落了弓矢。

鴻漸于陸，其羽可用為儀吉（漸上九）

這是把飛鳥之羽用爲裝飾品。

噬乾胏，得金矢。……（噬嗑九四）

乾胏是乾肉，食乾肉而得銅的箭頭，這些肉顯然是從狩獵得來的了。

虎視眈眈，其欲逐逐。（頤六四）

在狩獵時，見了遠處有虎睜着眼睛望了過來，而且還很兇悍的要向人追逐來了。關於說虎的還有很多項：

履虎尾，咥人凶。……（履六三）

如果要踐踏虎尾，必然是咬人的。又有「履虎尾不咥人亨。」及「履虎尾愬愬終吉。」（履九四）這些是說：踐虎尾不咬人，並且說只要很小心戰戰兢兢的踏着虎尾，始終都吉的。這決沒有的事，我們決不能相信這句話的，而且不能很呆板的來看這句話，履虎尾，這個「履」，決不能作踐的意義看，或者是以手執着虎尾罷，如果「履」當「執」解，不特這話毫無勉強，而且從這還可以看出原始的狩獵技術之發展。狩獵時乘虎不覺，潛在虎

後，用力拉着虎尾狂奔，使虎倒行，虎既被拖倒行，混身失却了自主力，很難回頭撲噬，不久便疲乏了，而爲獵者所擒。是年三月廿六日廣州及香港各報，均載有勇士生擒猛虎一段話：

廣西富川縣城，位居山麓，城附近村落，時有虎患，日前離城四里之蕭家村，有名揚俊宗者，出外採樵，聞田間有犬吠聲，四圍盼望，見數犬圍一虎而吠，揚即放下樵具，向虎後前進，緊執虎尾，放步奔跑數里。虎被扭倒行，不勝疲憊，揚乘機回身跨登虎背；是時其兄亦已追至相助，遂將該虎生擒。……

近代人尙有這麼好的打獵技藝，在氏族社會時代，人類以獵牧爲生，這幕把戲絕不能說他們不會演的，所以說「履虎尾不咥人，及愬愬終吉」，這必然是說要戰戰兢兢小心的去拉虎尾擒虎的一回事罷！

此外，關於酋長出獵的有：

「王用三驅失前禽。……（比九五）

總之，這種狩獵記載，在周易上所見是很多了。

（二）捕魚

漁的生產，在殷代是佔很輕微的地位，而附屬於狩獵生產之下的，所以關於捕魚的記載很稀少：

貫魚以宮人寵……（剝六五）

貫魚，是穿着無數的魚，這爲宮人之所愛的。

包有魚，无咎不利賓。（姤九二）

包无魚。（姤九四）

包，應釋作庖，庖有魚與庖無魚，是描寫從事捕魚生產之捕得與否的狀態。

舊井无禽。（井初六）井谷射鮒，甕敝漏。（井九三）

井，自然不限於蓄水食的井，其他如小潭之類也可以的；禽，自然不是鳥，而爲魚之類。「舊井無禽」的意思是：殘爛的小潭，爲他人捕得乾乾淨淨了，那裏還有魚呢？「井谷射鮒，甕敝漏。」大概是：在小潭裏來射魚，忽然發現他帶來載魚的甕毀壞了。

漁的記載，僅是寥寥的幾項，與狩獵相差得很遠，而且在文句上，也沒有表現對漁有什麼注重，或者漁是當時狩獵氏族次要的生產力。

（三）牧畜

殷末經濟之發展，牧畜與漁獵同占重要的位置。牧畜，是由狩獵進步出來的一種生產，對人類食料的供給，牠比較狩獵可靠得多。因爲狩獵有時是得個空回來；牧畜則牝牡相生，不斷的繁殖，現在試看當時牧畜之發展：

无妄之災，或繫之牛。……（无妄六三）

不測之災，恐怕將及於這繫了的牛之身上了。這或者就有盜匪來竊牛的描寫。以繩繫了牛豢養，又患盜來，這種牧畜狀態可見一般了。

東鄰殺牛。……（既濟九五）

這是記載屠牛的事實。牛的用途，除了豢養供食以外，還用爲駕車：

見輿曳其牛，掣其人。（睽六三）

以上還未見到很明顯說明牧畜的盛況，在這幾項可以見到：

童牛之牿元吉。（大畜六四）

童牛是未有角的小牛，牿是牛牢，這描寫在畜圈裏有很多的

小牛，這可見牧畜是很發展的。

利貞亨，畜牝牛吉。（離）

畜牝牛吉，而且利貞亨，就是因為牝牛之能產子，這足見對牧畜之重視了。

畜牧，除了牛以外，還有豕、羊、及馬……等等：

關於豕之畜牧，有：「豶豕之牙吉。」豶豕，是豕之去勢者，據現代有牧畜經驗者說，豕去了勢豢養比較容易長大的，故現代之畜牡豕者每將其勢割了，這種經驗恐怕就是始於殷代罷。

關於羊之畜牧記有：「羝羊觸藩，羸其角。」（大壯九三）「羝羊觸藩，不能退，不能遂。……」（大壯上六）

這描寫牡羊在羊圈內，以角觸着四圍的籬笆，兩角由籬笆的間格裏推了出去，受籬笆的牽纏，與籬笆掙扎，不能退縮回來，又不能把身子脫出籬笆之外。

牽羊悔亡。（決九四）

這或者是牽了羊到草野間看牧，忽然不慎，給羊逃跑了便後悔。

又「喪羊於易无悔。」（大壯六五）喪羊於易，易，應釋作貿易，因與人交換，把羊給了人，自然是毫無悔吝的。

關於馬的豢養，是不自殷代始，馬之被人用為服勞，實始於氏族社會的初期。氏族初期的游獵民族，每每利用了馬騎着以跑很遠的路。殷代氏族制的崩潰期，馬的豢養使用，自然甚為繁盛，試看：「月既望，馬匹亡无咎。」（中孚六四）「……利牝馬之貞……」（坤）「悔亡喪馬，勿逐自復」……等等。

以上所見到的有牛、羊、豕、馬等幾類，大概為當時最主要的家畜，由以上所述，已足見牧畜之盛況了。

（四）農業的發展

農業，在中國的夏代已萌芽而低度的發展了，自然這種低度的農業發展，是由於幼稚的生產工具所限制的，夏代雖然已入於銅器時代，但銅器對生產工具沒什麼的作用，不能代替石器的。故夏代的農業生產工具，還是應用木棍及石的犂、鋤、鐮、刀。到殷代之末期，鐵已發明了，漸漸代替了石器農具，使農業生產日趨發展。我曾在拙著中國周代封建社會研究一文裏（見文化批判第三卷第一期）引王宜昌先生在中國經濟第二卷第十期中國用鐵時代之討論文裏的一段話，謂殷墟出土銅器，經地質調查所梁冠宇先生化驗結果，認為含有鐵質百分之二．一六，化學研究所王璡先生化驗結果，認為含鐵質百分之一．一四，如果這些鐵是有意配合的話，則殷代已會使用鐵；如果是無意的，經過殷代長期間冶金術的進步，到周代必會使用鐵了。我以為從殷墟出土銅器化驗結果，既含有多量的鐵質，則無論有意或無意配合，殷代必已有鐵發現，且被用為工具了，如果鐵能雜在銅裏使用，這足見當時鐵已有發現，鐵既已發現，而且當時冶金技術進步到能陶鑄鼎彝之屬，則決不能說當時沒有鐵製工具發現之可能，但為什麼不見有鐵製工具出土呢?因為鐵是很容易酸化的金屬，故難保存，唯有那些雜在銅器裏的藉銅器的掩護，尚可以保留到現在罷。

在周易上也沒有見到鐵製工具，如：

「田獲三品。」（巽六四）三品是指金、銀、銅，並不是說鐵。又「噬乾胏得金矢。」（噬嗑九四）金矢是銅的箭頭，也不是鐵。雖然直接找不到鐵製工具的痕迹，但間接我們可推知當時鐵已發現，且被使用，故殷代農業便很蓬勃的發展。

在周易所見農業的記載沒有幾多項，農耕所需要的地方是田

，周易有：

見龍在田。（乾九二）田无禽。

但田，不限定是耕地的，牧地也可以稱田，故卜辭有：「王田于……」又有「牧我西鄙田。」……等稱。所以「見龍在田」，田，是不是耕的田，還有疑問，不過有一項最可注意的是：

不耕穫，不菑畬，則利有攸往（无妄六二）

這是說，如果不耕田，不墾闢土地，則利益遠跑了。這句話似有千鈞力似的，這很足證明當時對農業之注重了，這話彷佛與尚書盤庚的「若農服田力嗇，乃亦有秋，……不服田畝，越其罔有黍稷。」同一口氣似的。

總之，我們現在從以上的研究，可知漁獵與牧畜是極量的發展，並見着農業生產之勃興。農業生產是代表新的社會生產力的，牠蓬勃的發展，便是牧畜與漁獵衰退的象徵。不過牧畜與農業的勢力還很大，雖然已呈着崩潰，但社會經濟支配的地位，仍未為農業所佔據的。

三

隨着這幾種生產力交錯發展，互相消長的情形下，而發生出來的便是家族的私有財產，因為牧畜或農業之發展，一個氏族之家族豐富，家長權力之擴大，遂漸漸把廣大的氏族分裂而成了小家庭，在家庭裏家長的權威很大，把畜羣及一切東西均為家長之特有財產。

財族之為家族所有，貧富的觀念遂以此而生：

有孚攣如，富以其鄰。（小畜九五）

怎麼叫「富以其鄰」呢？這或者是由氏族新分裂開來的家族

，各家族間還保留着很強固的血緣帶紐的關係，故一個家族的富有，每與別的比較親近家族共同合作以致共同富有的，這大概是原始共產意味的遺留罷。如此之類的記載有很多項：

翩翩，不富以其鄰，不戒以孚（泰六四）

翩翩，是描寫很富而自喜之意，獨自經營，不與其鄰合作致富，並且不相告誡以信，即是不與合作之意。這必是各氏族之分裂開成各個家族，各家族之自謀發展，不相合作，與上一項的意義相反了。又有：「不富以其鄰，利用侵伐无不利。」（謙六五）這項獨立發展的精神更為表現，不以其鄰合作致富，侵伐則無有不利的。

最後，關於說富的還有：「富家大吉」。從這些可知家族的私有財產之起源和貧富觀念之發生了。

因為私有財產之起源，有貧富的差別，於是發展了盜賊，部族間的紛爭又日益繁劇：

擊蒙，不利為寇，利禦寇。（蒙上九）

這是說：做盜賊是不利，只有防禦盜賊才利的。

需於泥，致寇至。（需九三）

「需於泥」，或者是到田隴裏牧畜，忽然不愼，陷於田間的泥坑裏，不斷的掙扎，很困難翻身，於是那趁火打刼的盜寇來了

負且乘，致寇至，貞吝。（解六三）

負且乘，大概這人乘着馬，並把很多東西負在馬背，遂引起盜寇來了。

除了這些記載盜寇之外，尚有各部族間戰爭的記載如：

迷復凶，有災眚，用行師終有大敗，以其國君凶，至於十年不克征。（復上六）

這些征戰的發動，不外爲了土地與牲畜罷。

因牧畜與農業之發展，家畜與工具日繁，交換遂因而發生。最初交換，只是畜與畜的交換，故有謂：

畜牧民族和他的鄰人相交換的主要物件是牲畜，牲畜成為商品，以牠為估定一切商品價格的媒介，牠普通地被人樂用為交換，換句話，就是牲畜執行為貨幣的職能。（普萊勃拉仁斯基著：世界社會史綱，第四章，三十節引）

畜與畜的交換周易上所見到的有：

喪羊於易无悔。（大壯六五）

因爲相互交換，把自己的羊給了人，自己得到人家的東西，各得其所，自然毫無悔吝。

但當時的交換，每每帶着有搶奪的性質，在經商的路上，常發生許多戰爭，如歐洲古代的亞爾康金人，曾爲搶奪美西斯比道路而與尤羅斯人起過流血劇烈戰爭。在周易上，也記有這種貿易的搶奪：

旅人先笑後號咷，喪牛於易，凶。（旅上九）

這個旅人，必是把牲畜帶到別個地方去交換，最先是很樂觀的，最後便大聲的啼叫，什麼緣故呢？就是在交換的路上，有人把他的牛搶去了。

由畜與畜的交換，再演進到了以貨幣爲媒介的交換了，當時的貨幣是使用龜殼或貝殼：

或益之十朋之龜，弗克違元吉。（損六五）

或益之十朋之龜。（益六二）

五貝或五龜爲一朋。但有人說，十貝或十龜爲一朋。姑無論五龜抑十龜爲一朋，總之，龜是當時的貨幣。如果是五龜爲一朋，則十朋之龜爲五十個龜殼；十龜爲一朋，十朋便是一百個龜殼了。

震來厲億喪貝，躋於九陵，勿逐，七日得。（震六二）

這樣對於失了貝的重視，可知貝也是當時的貨幣。

因爲發生了龜貝爲貨幣，乃有所謂「資」的名稱：

旅于處，得其資斧，我心不快。（旅九四）

巽在床下，喪其資斧，占凶。（巽上九）

資斧，決不如現在一樣同是說「資財」，在當時必定分爲兩種東西，一是說龜貝，一是說斧頭，因爲氏族人旅居別地，牲畜和其他笨重東西不便携帶，但無論如何少不得的，就是工作的斧頭和交換媒介的龜貝，因爲有了這兩種東西，才可以生活於他鄉。

奴隸的使用，在這個時代已開始了，在人類勞動力的發展，個人除了養活自己以外還有些剩餘，奴隸是在這種情形下發生的，最初的奴隸是與異族戰爭的俘虜。在以前各部族間之相互戰爭，俘擄的敵只是殺死了之，到現在便不然了，把那些俘虜當了奴隸使用，成爲戰勝者之經濟剝削的對象，關於奴隸之起源，有謂：「勞動力也就是這樣起源，尤其是當畜羣成爲族的私有財產以後，家族的發達並不像家畜一樣的急速增加，爲着飼養畜羣起見，自然比以前應用更多人之必要，因此，就將俘擄的敵人利用，而且，他們與家畜一樣還不斷的繁殖。」

在周易所見，並不是俘擄敵人而利用的奴隸，而奴隸之使用，已演進至第二個階段了。就是奴隸已變成了貨物可用資財在市場上自由買賣：

旅卽次，懷其資，得其童僕貞。（旅六二）

旅焚其次，喪其童僕，貞厲。（旅九三）

這記載在旅舍裏，以資財購得奴僕，又旅舍被焚，把童僕燒死了，足證奴隸已演進到自由買賣的程度。

但奴隸的使用，僅足證明當時剝削經濟之開始。牠對社會主要的生產力沒什麼影響的，因為這只是零星的狀態而已。

四

此外，關於人類其他生活用品，如住室、衣服、及器物……等等，隨着那主要的生產力之發展，演進至怎麼的狀態呢？

現在先說住室，殷代居室的進化，雖然曾有所謂「宮」、「屋」、及「家」……等。如「入於其宮，不見其妻。」（困六三）「豐其屋，蔀其家。」（豐上六）但這些所謂「宮」、「屋」、「家」等，用什麼東西構造的呢？相信必極簡單。「宮」，是用大石砌成的屋，屋頂蓋以茅草，又用樹木作橫樑，故周易裏又有「棟隆吉」（大過九四）及「棟橈凶」（大過）等記載。「屋」和「家」，恐怕是用樹枝茅草塗以泥而編成的牆，屋頂也是用茅草鋪蓋及以樹枝作樑而已。惟穴居野處的生活當時尚未破除：

需於血，出自穴。（需六四）

這顯然是穴居野處了，因為需於血，是以血為飲料，在穴裏飲血，飲了血以後便出穴，這個穴是居室無疑。又「入於穴，有不速之客三人來，敬之終吉。」（需上六）在穴裏居然有客到訪，如果穴不是居室還有什麼？

關於衣服什物，有黃裳，如「黃裳元吉。」（坤六五）有帛，如「賁于邱園，束帛戔戔。」有繻，如「繻有衣袽。」（既濟六四）繻，是細密的羅。有鞶帶，如「或錫之鞶帶。」（訟上九）鞶帶，是大的帶。有屨，如「屨校滅趾。」（噬嗑初九）履是麻履。

關於交通用品有車、輿，如：「師或輿尸。」（師六三）「輿說輹」（小畜九三）「賁其趾，舍車而徒」（賁初九）……等。

關於音樂、飲食、祭祀的用具有缶，如「不鼓缶而歌。」（離九三）有樽，有簋，如「樽酒簋，貳用缶納約自牖。」（習坎四）有甕，如「……甕敝漏。」（井九二）有瓶，如「井贏其瓶。」（井）有筐，如「女承筐。」（歸妹上六）有匕，有鬯，如「震不喪匕鬯。」有玉鉉的鼎，如「鼎玉鉉。」有金鉉的鼎，如「鼎黃耳金鉉。」（鼎九四）等等。

關於飲料又已發明了酒，如「需于酒食。」（需九五）「有孚于飲酒無咎。」（未濟上九）……等等。

最後說到生產工具，生產工具，是決定生產力發展的主要因素，上文我們已說過主要的生產力是狩獵、牧畜、與農業，這完全因為使用石器、銅器、與鐵器之結果。在周易所見的只有弧，如「先張之弧。」（睽上九）弧是木製的弓。有銅箭頭，如：「田獲三狐得黃矢。」「噬乾胏得金矢。」黃矢與金矢同是銅的箭頭……等。本來殷末的生產工具很繁複，在周易所見，儘是寥寥的幾件，自然不免於掛一漏萬了。

五

末了，我們從以上的研究，對殷代社會經濟發展，就可以得到一個結論：生產力的漁獵和牧畜之繁榮，農業生產之勃興。農業之勃興，就是漁獵牧畜經濟衰退的象徵，不過在量的方面，漁獵與牧畜是勝過農業，在質的方面，農業又勝過漁獵與牧畜了。

在這些相互消長的發展過程，並不能找出那種生產力是占支配的地位。隨着這些生產力之變化而來的交換媒介貨幣之發明，家族私有財產的發生，貧富的差別，奴隸之自由買賣……等等。已滿呈着封建國家成立前夕的狀態。所以我們根據這些而判斷殷代經濟是：農業支配漁獵與牧畜之過程，即是鐵器使用代替了石器之過程；亦即是氏族經濟崩潰到封建經濟之轉變過程。這樣形成了轉形期的經濟物質，在周易中已啓示給我們了。

春秋戰國時代的社會與國家

增淵龍夫

序一春秋時代之「國」與社稷

我曾論戰國時代逐漸成形的新政治組織，即關於專制官僚體制之形成過程，有下面的一段話。①

> 自春秋中葉以降，君權強大，以對抗頑強的世族權力，各國君主不再參與宗族的身分秩序，多重用身邊能幹武勇的侍衛家臣，壓抑世襲貴族權力的傾向乃大顯著。注重公與卿大夫士之宗法身分秩序的左傳，對這種新功能的近侍家臣有所記述，每每稱之為「嬖臣」。晉厲公抑制強大世族郤氏、欒氏、中行氏之權力，左傳記他「多外嬖」。被提擧的「嬖臣」有胥童、夷陽五和長魚矯等，係受強大世族壓迫的下級大夫之子弟。厲公授兵於胥童、夷陽五等人，使誅滅郤氏，刼欒氏、中行氏於朝，於是拔擢胥童為卿。厲公擴張君權的嘗試不久雖遭到強大世族的反攻，為欒氏、中行氏所執，然而君主想要強化君權的嘗試，正如一顆嫩芽，在別國並未絕跡。齊有崔氏、慶氏等有力世族，抑止其專橫者是莊公。莊公招集勇士為近侍家臣，厚遇之，不

---

* 本文原載於岩波講座世界史古代4（岩波書店，1970），pp.139-184。編者譯。

① 增淵龍夫，中國古代的社會與國家（弘文堂，1960）第二篇第一章「戰國官僚制之性質」，207-208頁。

但網羅國內人士，亦雜有外國的亡命之徒。莊公遂為當權世族崔氏所弒，殉死者多勇力侍衛家臣，其中有一位州綽，原係晉國欒氏之黨，自晉來亡的勇士。莊公與衛人戰，褫奪世族舊臣，而錄用家臣勇士，擔任要職。為莊公所豢養厚遇的勇力之士，左傳稱曰「外嬖」「私暱」。由於當時宗法的政治社會身分秩序遭受破壞，這種「私暱」（即君主的私臣）不久出現於新政治組織之上，成為官僚體制的重要基礎，為專制君主之手足，擔負新的歷史任務。

以上的見解敍述或有不足，大體上今日仍未改變，不過當時還留下一個問題未予深究。

齊莊公在崔氏邸內遇弒，殉死者有賈舉、州綽、邴師、公孫敖、封具、鐸父、襄伊、僂堙等人，多是勇士侍衛。莊公之死聞於崔氏門外，人或問晏嬰當死君之難或亡命國外或歸於家園？左傳襄公二十五年詳記晏嬰之答問曰：

君民者豈以陵民，社稷是主；臣君者豈為其口實，社稷是養。故君為社稷死則死之，為社稷亡則亡之，若為己死而為己亡，非其私暱，誰敢任之？且人有君而弒之，吾焉得死之？而焉得亡之？將庸何歸？

左傳還記載晏嬰「門啓而入，枕尸股而哭，興，三踊而出。」有人勸崔杼必殺之，崔杼曰：「民之望也，舍之得民。」

按照晏嬰的話，君臣關係在於守「社稷」，以此客觀使命爲媒介而聯繫雙方。君的使命不在威民，但亦不可輕侮，是以「社稷」爲主的；臣的使命非僅汲汲於食俸祿，要助君養「社稷」。故君爲「社稷」而死，自己也一起赴死；若君之死是爲個人事情，與「社稷」無關，赴死當是「私暱」之事，他們蒙受君主私恩

，特受厚遇，殉君之死是報私恩也。沒有特別的私人（Personal）關係，誰負臣的責任？晏嬰的話表示他不死，也不逃亡。

然而如左傳記述的形式，晏嬰時代有否這樣的言論不能無疑。晏嬰所論君臣關係的思想內容與戰國儒家思想相通，後者更明確地提示君臣關係的銜結端賴於保全民生。社稷較君主爲尊，說得更爲透徹的是孟子，盡心篇下所謂「民爲貴，社稷次之，君爲輕。……諸侯危社稷，則變置。」左傳所記晏嬰之語亦見於晏子春秋，此書有儒家思想，當係戰國之作，左傳資料或取材於晏子春秋。原來左傳中所傳述的特定人物之言語，其思想內容與「君子曰」相同，是經過後人修飾的。雖說後代，戰國時期已然，如上記君臣關係戰國儒家已提起，尤其孟子一書最明顯。當時自「封建」轉到「郡縣」，歷史變動甚劇，對新形成的專制君主制度，儒家提出這種抵抗性的主張。「思想」要附麗在明確的形式上才能提出，戰國時代這種抵抗「思想」是根據歷史上那種社會基礎的？這才是我們要問的問題。這問題並不必限於戰國時代。「思想」成其自體，問題在於探究所以產生「思想」的社會基礎，這樣也得追溯到春秋時代的問題。左傳假託晏嬰之語，君臣關係的理想狀態是恩惠授受，純私人性的，「社稷」一語所表現者，以什麼較爲客觀之物做媒介來結合君臣關係，春秋時代若能求得，那又立足於何種社會關係之中？維繫晏嬰和戰國儒家思想的社會基礎，在「封建」到「郡縣」的歷史變動中，具有何等的意義和地位？這些問題作者已表明，靠恩德而結合的新人際關係，奠定了形成專制官僚體制之私人基礎，其歷史意義在此，至於正確的歷史地位，還有重要的問題須探究。

左傳所謂「社稷」，屢指「國」而言，一「國」君主的地位

則稱「社稷主」。爲解決以上的問題得先明確地了解以下的問題：在春秋歷史中，「國」的意義建立在那種社會關係上，君與臣是何種關係的結合等等。這也就是本文的中心課題。

深入問題之前，「社稷」一語須簡單地觸及。關於「社稷」起源，「社」的原始形態已有不少研究，①此處無須細論，唯早在春秋以前，遠古之人聚居，原始聚落便有「社」。原來社是具有聚落境域守護神性質之物，同時是聚落之人奉爲神明的場所，也是聚落之人集會之地。「稷」指穀神，祭祀對象自然包括在其中。

這種聚落一般稱曰邑，係指古代的某種氏族制共同體，共同體的核心則爲有力氏族；與社有別者是宗廟，奉祀自己的祖先。構成共同體核心的豪族透過宗廟祭祀，在邑內增加的分族、支族上形成宗法階層秩序，於是鞏固了核心地位，宗廟之族的結合所產生的效果在社會意義之增加。不僅如此，另一方面，做爲邑域守護神之社依然存在，還是邑落全體成員共同祭祀和集會之所，也包括有力的豪族，故社仍舊具有重要的意義。

社的性質與功能既因包含其他要素，更趨複雜。或爲播種收穫的農祭地，或爲誓約之所，人們在社神前宣誓，有時與宗廟功能未免互相混淆。但推根究底，由於社具備了邑域守護神的性質，它最原始的功能便是守衞邑落，抵抗來襲敵人的軍旅，而施行訓練之事則是田獵。這些都有密切的關連。邑的組成成員全體參與，誠爲邑之大事。出征之際在社前檢閱，載社主於車；田獵之時

① 例如守屋美都雄，中國古代之家族與國家（東洋史研究會，1969）第八章「社的研究」。

，以獲物爲犧牲，捧獻於社，合飲牲血，以加強認同意識。

因此中國古代聚落之邑是共祀同戎的氏族制共同體，宗廟和社稷乃支撐共同體的重要聖地。用來探討周代封建的政治歷史秩序，其重要性是不言而諭的。

如衆所周知，周滅殷，向來殷人所控制的東方諸邑改由周人統治，範圍深廣，此時周站在統治者一方，建立所謂的「封建」。他們所占領征服地有的是舊邑故居，有的新築城郭，建設新邑，被派遣來的周族人就成爲邑的統治者，同時統轄附近服屬的小邑，成爲諸侯。這樣受周封建的諸侯居住的中心——邑——古代文獻稱曰「國」。「國」有統治者周族的宗廟，社稷則是「國」的重要聖地。然而「國」內所住者並不限於統治者周之一族，自然也有土著諸侯。封建時周王賜與諸侯土地、人民和器物。土地是邑（國）及其附隨的田地（除了中心邑，也包括附近服屬的小邑群，所謂鄙者也。）人民是該土地上的被征服民，有土著諸侯和隸屬民衆。並非所有的被征服民都夷爲奴隸，中心邑裏身分比較高的土著諸侯也是被征服民，安置在「國」的城郭內，爲統治者周族所管轄，成爲「國」的成員，謂之「國人」。故知「國」者非皆同一祖先所出的單純同族集團，也多包括不同祖先的異姓諸侯，構成份子很複雜。「國」的宗廟祭祀對象是統治者周族的祖先，異姓諸侯，尤其被征服民，是不能參加的，這種祭祀不包攝「國」的全體成員在內。既然如此，「國」之統治者靠著什麼來統御包含異姓諸侯的「國人」呢？這要了解「國」的政治性質，論者多求之於「國」內的社稷之祀。社原是邑，即此「國」境的守護神。守護神成爲「國人」共同祭祀的對象，不分同姓異姓。禮記曰：「王爲羣姓立社曰大社，……諸侯爲百姓立社曰國社。

」（祭法）然而事實上春秋諸國所立的國社（社稷）具有統御國人的效果，與禮記所言又有區別。魯陽虎叛亂，奪掌國政，「盟公及三桓於周社，盟國人于亳社。」（左傳定公六年）亳社者，殷遺民自古以來的土地守護神也；周社，注者以爲魯之國社。魯之國人多是被征服者殷遺民之子孫，他們居住在「國」郭之內，不斷祭祀鄉黨的土地神，即是亳社。亳社之立當然具有現實意義。魯國境內的守護神，「爲百姓」而立的國社，在現實上是周社，祭祀者自公以下至卿大夫，只限於統治階層，不及一般國人。社稷（國社）的理念並未現實化。社稷實際作用是結合公與包括異姓諸侯的國人，和宗廟有別，故「國」立社稷自有其獨立的意義。據此意義，「國」才是共同奉祀社稷的共同體，但這只是理念性的解釋，無法說明春秋時代「國」的實況。左傳等古代文獻「社稷」同時意指「國」，「國」之公每每稱爲「社稷主」，亡「國」也就是「亡社稷」。於是乎社稷具有前述社的本原性質，與「國」境守護神的性質有關，然而要探索「社稷」的理念意義非先說明春秋「國」所面臨的各種問題不可。

我們主要透過左傳來了解春秋時代，大多數的「國」以黃河中游爲中心，統合諸「國」的勢力已衰，這些「國」互相結盟，彼此背叛，你攻我伐，高度的相互流動中，一方面顯示統治和臣屬的關係，而各國內部結構也顯示了不安定的流動。公與貴「族」（卿大夫），「國」成員的基礎—國人—與公或貴「族」，彼此之間「盟」「叛」無常，由於激烈的流動，逐漸開啓新關係，這就是所謂的亂世了。

總之，「國」之爲某種統一體，我們只能作理念性的了解，至於在現實中，由「國」所面臨的各種問題來看，「國」是什麼

，我們應深入檢討這箇課題。

一 春秋時代之「國」與國人

左傳記載根據春秋經，始於魯隱公元年（西元前722）。隱公元年值周平王四十九年，所以大約左傳開始記述五十年前，陝西地方之「國」及中原同姓異姓諸「國」所奉爲宗主兼盟主的周，遭受蠻族入侵，終於滅亡。周平王因鄭國及其他諸侯的擁戴，東遷洛邑，開始歷史上的東周。一般說春秋時代都以此爲起點。當時黃河中游的中原之地有宋、衛、魯、曹、陳、蔡、鄭諸「國」。這些中原諸國的外圍，即當時的邊疆地帶，東有今山東之齊，西北有今山西汾水流域的晉，南有長江中游的楚。位於邊疆地區的諸「國」逐漸強大，中原諸「國」乃徐徐感受壓迫。

當時的「國」是由上述之邑發展成功的大聚落，周圍環繞以城郭，具備都市國家的形態，城郭之外有廣大的原野，遠近散佈著小邑，是爲「鄙」，受制於「國」。值得探究的問題是，第一，「國」的內部結構及其變動，第二，「國」與鄙的關係及其轉化。「國」之大事，唯祀與戎，在攻伐不休的春秋時代，戎尤其是構成「國」的一項基本因素。故先從這方面考慮「國」的結構。

國語齊語論齊「國」的結構曰：

> 制國以為二十一鄉，工商之鄉六，士鄉十五。公帥五鄉焉，國子帥五鄉焉，高子帥五鄉焉。

據周禮，王城之外謂郊，郊外謂野，王城外和郊之內分六鄉，郊外之野置六遂。孫詒讓研究周禮，整理出「國」字的用法有二，一以王城做中心至於郊，一指王城內而言。（周禮正義）前者，六鄉包含於「國」中。若爲春秋時代之「國」畫一幅圖，中央是

高出地面的小丘，諸侯（公）之宮殿和宗廟在焉，這是「國」的中樞地區，包環以城（內城），城外有相當廣濶地域係普通人民聚居之處，也有田地，其外多再環圍著郭（外城）。所以當時所謂的「國」係指內城外郭圍繞之地。（參考左傳隱公五年鄭人伐宋入其郭條）故當地居民通常稱爲「國人」。上引齊語「制國以爲二十一鄉」，意指爲內城之外的郭所包圍的普通人民（國人）聚居之處分做二十一鄉。春秋時代的齊「國」即戰國時代齊之國都臨淄，據最近考古學遺址調查，戰國臨淄是南北約四公里餘，東西大約四公里的大城，西南隅有稍高的小城，南北約 1.7 公里，東西約 1.2 公里。合大城與小城而爲臨淄。①西南部的小城或以爲乃齊太公始封之營邱城，不過尙有若干疑問，唯東北方廣濶的戰國大城有部分合於春秋的郭，這種推測不無可能。春秋時代所分的二十一鄉當在此。工商之鄉六，士鄉十五，士鄉一鄉二千家，大體上二千戶爲單位的聚落，連同附屬田地，計二十一箇散佈在外城之內，即周禮所謂郊之地域。

然而問題在十五士鄉的「士」。根據齊語記載，士構成齊「國」的軍隊，士鄉一鄉二千家，內部是累層的組織，五家爲軌，十軌爲里，四里爲連，十連爲鄉。軌里連鄉各立有司長，鄉之長稱良人，統轄二千家。故知鄉的構成係以家爲單位、累積而成的地緣組織。唯齊語又敍述由士鄉所編成的兵團曰：「伍之人祭祀同福，死喪同恤，禍災共之，人與人相疇，家與家相疇，世同居

① 伊藤道治，「先秦時代的都市㈠—考古學所見的都城」研究（神戶大學文學會）30 號，（1963）。關野雄，「齊都臨淄之調査」，中國考古學硏究，（東京大學東洋文化研究所，1956）。宮崎市定，「中國城郭起源之異說」，亞細亞研究第一（東洋史研究會，1957）。

，少同遊。」家非完全解體，至少基層的軌和里不全是地緣團體，而是血緣集團的小族組織，家包攝於其中，與地緣配合以產生作用。據白川靜的研究，①成周八師由遷於洛陽城郭內的殷遺民組成，率領他們的師氏是由殷系諸族的族長出任的。所以師氏既是兵團長官，同時也是氏族長老，主持諸族所居之鄉的行政，掌理諸族子弟的品德教育。春秋時代齊「國」郭內所置之鄉，其構成並未完全像成周的氏族組織，毋寧說上文所謂地緣組織的色彩更爲濃厚，不過齊語曰：「士羣萃而州處，閒燕則父與父言義，子與子言孝，其事君者言敬，其幼者言悌。少而習焉，其心安焉，不見異物而遷焉。」這些實際的習尙見之於禮記或儀禮的鄉飲酒禮和鄉射禮，雖然記載者未免形式化了；而與左傳所記鄭之鄉校（襄三十一）互勘，其間不乏可以推察的資料。鄉之長曰「良人」，本來大概就是良人，從居鄉的國人中選立，可以說是自治之長，代表鄉。不過鄉乃「國」的下屬機構，所以一方面也發揮協助「國」之統治者統轄管理國人的功能。「國」之統治者對居鄉的國人（工商除外），即士，課以軍役，士鄉各家出甲士一人，編成兵團，鄉良人同時也是鄉兵團之長；鄉兵團又編成「國」之三軍。齊語曰：「鄉有良人焉，以爲軍令。」故知鄉既是自治的組織，也是「國」軍隊的下屬組織，歸屬「國」之統治者管轄。根據齊語所記參國伍鄙之制，士鄉各家出一人爲甲士，鄉的組織既如前述軌里連鄉的次第，各級軍隊有伍、小戎、卒、旅之名，各有甲士五人、五十人、二百人和二千人。鄉長良人統轄旅的兵團，甲士二千人。「國」有軍，一軍五鄉，即有甲士一萬人

白川靜，「釋師」，甲骨金文學論集第三集（1955）。

。士鄉十五編成三軍，中軍由齊「國」之公統帥，左右軍分別由卿國氏和高氏統帥，國氏和高氏皆出自齊之公族，是淵遠流長的貴「族」，身居爲卿，占「國」統治階層的中樞地位。這些統治階層中樞各統帥五鄉。

「國」中的鄉組織化了，郭外廣濶的鄙有一群群的小邑，也予以組織，即是齊語的伍鄙制。與「國」中之鄉對照，其顯著特徵是鄙民專門從事農耕，未參與軍役。就此點而言，江永所謂春秋兵制是兵農分離（羣經補義）的說法大抵可爲定論。然而雖說兵農分離，鄉有附屬田地，分給居鄉之士，平時他們耕田，有事才成爲執干戈以衞「國」的戰士。禮記少儀云：「問士之子長幼。長則曰能耕矣，幼則曰能負薪、未能負薪。」可以當做士的生活情態。與齊語參國伍鄙制類似的記載有管子小匡篇，亦云「士農之鄉」。岡崎文夫①認爲齊語的參國伍鄙制是春秋初期的狀況，管子小匡所傳述的則近於春秋末期之制。區別的標準在於管子小匡的五鄙有五屬大夫以聽武政，關鍵點是寄兵於政。這發現眞具慧眼。至於說齊語的士鄉和管子小匡的士農之鄉有所不同，則無深義。

因此，居鄉人衆平時從事農耕，鄉之事務由長老（即鄉良人）指導，間燕舉行鄉飲酒和鄉射的集會，子弟在鄉校接受成就爲士的教育，可以說過著自治的鄉生活。以此爲基礎而形成「國」，由公和卿統轄。職是之故，治「國」基本要素之一的軍事係由

① 岡崎文夫，「論參國伍鄙制」，羽田博士頌壽紀念東洋史論叢（1950）。關於鄉遂制度，參見楊寬，「試論西周春秋間的鄉遂制度和社會結構」，古史新探，（北京，1965）。

五鄉國人（士）構成軍，公與卿成爲三軍長官，領導諸鄉。兵是寄託於政的。於是乎「國」的統治階層以公爲核心，再附以諸卿，由他們來統轄居鄉的國人（士）。上下階層接觸之行事，據齊語說是「春以蒐振旅，秋以獮治兵，是故卒伍整於里，軍旅整於郊。」可見田獵的重要。

古來田獵是一「國」極其重要的大事，具有軍事意義。春秋時代的「國」左傳每殘留下一些這類記述，其意義因時而異，然而其爲「國」之大事則一也。玆根據左傳的記述，參照周禮記載，研考田獵在當時「國」所具的意義。原來田獵不僅含有軍事訓練演習的意味，而是「國」全體成員集會的共同行動，也就是上自以公爲中心的統治階層，包括卿大夫（貴「族」），下至居鄉國人（士）的重要規定。田獵之事原先是四時舉行的，周禮所謂春蒐、夏苗、秋獮、冬狩也。據記載，前半段施行軍訓，後半段正式狩獵，而總括爲田獵。（左傳所記各國之蒐不必與季節相關，大抵專門從事軍事演習，或有重要的軍事性締商而集合全體成員者；而所謂田獵多與之有別，係公之行樂也。）周禮所記儀式的細節此處不必要細述，但不得不注意的，集合全體成員開始演習和田獵之前有「誓」。首先成員編組隊伍，各自整列集合於他們的指揮者之下，於是在全體成員面前舉行「誓」。所謂「羣吏聽誓于陳（陣）前，斬牲，以左右徇陳曰：不用命者斬之。」（周禮大司馬）誓終，在軍鼓之下舉行軍訓，「以教坐作進退疾徐疏數之節。」軍訓終，進入後半部，舉行田獵。組成隊伍趕赴獵場，立表（標木），在軍師停留之地祭祀（祀表貉），又在全體成員面前宣誓，所謂「有司表貉誓民」。（周禮大司馬）誓終，全員進軍開始圍獵。獵罷，行伍凱旋，先獻獵獲物（禽）於社

，再獻於宗廟。按，田獵二誓，前誓誓軍法，後誓誓田法。

作者不詳細追述周禮記載的春蒐夏苗秋獮冬狩，而特別著重誓，因爲這是「國」自古相傳的重要慣例。左傳有云：「誓軍旅，君與國政之所圖也。」（閔二）聚集軍隊全體成員的蒐春秋各國經常舉行，除軍事演習之外，還有重要的決定（尤其是命卿以示國人）。這種場合當然須要硏究誓了。說文曰：「誓，約束也。」釋名：「誓，制也，以拘制也。」誓是約束，而約束即纒束，從外側加以拘束之意。故「國」之全體成員參加田獵的誓，有命令或法令，前半部軍訓前所誓的內容要全員接受教練時遵守軍法，卽坐作進退疾徐疏數之節的規則；田獵前所誓的內容要全員田獵之際恪遵田法，卽「無干車，無自後射」等等禁令。而更重要的是這些都在全體成員集會的場合舉行。故取誓之形式，觸犯規約法令則有罰，明示於全體成員，且藉神明之力互相認同。誓的內容旣然是由上而下的命令或法令，爲使全員徹底周知、有規可循，乃在全員集合時舉行宣誓，於是乎以公卿爲中心的統治階層和居鄉的一般「國人」之間，上下的指揮命令關係得以溝通。追根究底，上下階層都持有武器，守「國」禦敵，這是集團共有的具體而現實的課題，自古以來從未間斷的慣例。由此可知春秋時代的「國」猶殘存共同體的某些痕迹。全員集會約定的宣誓，事實是從公卿統治階層發布命令或法令，論其內容，就編組三軍所見者，是公卿以至於國人上下指揮命令關係秩序化的表現。然而在全員集會的場合宣誓，其基礎並非上下關係；而是在上下指揮命令關係中含有全員與共的現實具體課題，或者藉共有課題通過上下指揮關係來顯現，誓是以此爲基礎的。這種「國」之全員共有課題的關係從下文衞國的事例（左定八）可以明白。衞靈公與

晉會盟時受辱，難忍這口氣，乃決意叛晉盟而就齊，不過懼國內諸大夫反對，於是表明願意讓位，諸大夫慰留曰：「是衞之禍，豈君之過也？」晉要求提供人質（公子及諸大夫子），靈公近侍大夫王孫賈曰：「苟衞國有難，工商未嘗不爲患，使皆行而後可。」卽人質也包含工商國人之子弟，欲以激怒國人。靈公於是朝國人，派王孫賈問曰：「若衞叛晉，晉五伐我，病何如矣？」國人皆曰：「五伐我，猶可以能戰。」靈公於是決定叛晉。可見晉要求的難題不僅關乎公與大夫，也不僅是上下的關係，是要國人所組成的「國」之全員都能了解；而在國人方面，國難當頭，全員能掀起徹底的抗戰。這是「苟衞國有難，工商未嘗不爲患」的事實基礎，公、大夫和國人（士與工商）共有的現實具體課題。前文所述田獵場合，全員集會，由公發誓，全員恪守，決不單是權力的支配關係，公與國人之間的上下指揮命令關係是還包含這箇集團共有的具體現實課題的。於是公卿要完成共有的現實課題，若有辜負一般國人期待與信賴的行動，公卿便面臨國人有形無形之批判壓力了。根據左傳的記載，春秋之「國」提示我們不少事實。

韓原之戰，晉惠公敗於秦，爲秦軍所俘，傳送秦都，爾後兩國議和，惠公返晉。入國之前，惠公使人告呂甥，要他來歡迎，呂甥教他「朝國人①而以君命賞。」就是聚集國人，在他們面前

① 國之公朝國人，詢國難，詢立君之事例，左傳所在多有。譬如本文前引定公八年衞靈公事及後述哀公元年陳懷公事，皆國難當頭，朝國人而詢者。昭公二十四年，周景王沒後，敬王與王子朝爭王位繼承，晉士服景伯問於介衆，是詢立君的一例。

周禮小司寇：「掌外朝之政以致萬民而詢焉，一曰詢國危，二曰詢

發表已意。說：「孤雖歸，辱社稷矣，其卜貳（代也）圉（太子）也。」聽了以後，「衆（國人）皆哭。」左傳僖公十五年條詳記其事。此故事是這樣的，晉惠公與秦戰，大敗，成爲秦的俘虜

國遷，三日詢立君。」國危、國遷、立君關係國之命運至爲重大，故集萬民於外朝而詢焉。左傳亦多這種事例，後世史家乃以爲這顯示中國民「主」的傳統。清末立憲制傳入中國時，立憲改革派人士認爲代議制和國會在中國「封建」之世已有過，爲使他們的政治主張有憑據，乃揭擧古代文獻所見的事例來說明。清末改良派議論中對歷史了解所具備的現實意義，也就是和傳統「封建」論結合的階級性，作者已有文章討論（「歷史認識中的崇古作風和現實批判」，岩波講座哲學４，1969）上述的歷史了解和清末改良派現實政治主張有關連，一傳入日本則和現實政論切斷，成爲歷史的事實關係，日本人便尋民「主」的傳統以冀有「助」於對中國的了解，於是在中國「封建」時代的各種制度不斷尋找例證。清末改良派失敗，辛亥年中國發生革命，俄而中華民國成立。山路愛山在獨立評論三卷一號發表「代議政體和中國」一文（1915），認爲春秋時代的國不是Country，而是City，與古希臘相同。城牆環繞的都邑人民和君主居焉，人民的向背馬上影響國之存亡。故所推行的是民衆政治或輿論政治，深具民「主」色彩。中國過去雖有古老的民「主」傳統，但長期的「郡縣」制已種下病根，中國要實行代議制人民似無準備，中國人是不宜於代議制的。諸如此類的說法誠屬皮相，但也要來預卜新生中國的前途。大約四十年後，中國發生社會主義革命，中共政權成立，不久貝塚茂樹發表「中國古代都市的人民議會」（東方學論集第二，1954），引周禮小司寇之三詢，左傳在國難立君之際朝國人的事例，做更精密的檢討，由於工商業發展，中國古代都市中工商業者的勢力增大，因而論都市自由民有人民議會。貝塚想藉古代中國的再評價來了解目前的中國。關於春秋「國」形成的問題，我所重視的是國人，對前輩關心的問題抱持若干疑問。所謂人民議會的制度春秋各國間百花怒放，戰國

，怕受國人批判，於是從謀臣呂甥的忠告，先賞國人以消弭國人不滿的心情，而後承擔戰敗的責任，自身引退，提議讓位於太子圉。由此可知，韓原之戰，大敗的晉惠公面對國人無形的批判壓力，才做如此處置。再者，宋襄公與楚戰於泓，司馬厘次獻策，

逐漸衰微，秦漢統一後就消滅。這種論說豈其然哉？這種理解的基礎是，人民議會制和所謂「郡縣」的專制君主制互不相容，故特別強調民「主」性質的期待和解釋。此類的期待和解釋與論者的工作有何關連呢？處理本國史的中國學者和日本學者立場不同，他們所具備的現實意義也截然有別。現實意義的問題在我看來是非常重要的，暫且按下不談。在解釋春秋朝國人的事例之先，要注意一個明顯的事實：這些事例大多發生於春秋後期。在所謂「郡縣」制專制傾向的蘊釀過程中，這類事例的意義及其位置關連是非探討不可的。很意外，我們發現它和戰國專制傾向並非勢不兩立，毋寧說是具有共通的基礎的。結果使政治機能強化，或許把古代民議的性質也包括在內。反過來說，秦漢以後所謂「專制」性格的基礎，含攝群小鄉里集團，豈不也具有共同體某種意義的性質。因此把春秋「朝國人」的事例說成都市自由民議會的規定，或以國人爲都市國家的市民，都是誤解。誤解的原因在於學者經常把國人和具備平等資格權利的市民議會聯想在一起。左傳所記的「國人」往往不限於國家人民的全體成員，應解釋作國人中居重要地位的人衆。周禮小司寇條致萬民於外朝，萬民是帥州長而集於外朝者也；鄉大夫條，詢國之大事於衆庶，「各帥其鄉之衆寡而致於朝。」所以左傳「朝國人」的國人也應是居鄉的重要人物（如齊之鄉良人、里有司）。集合國人於外朝，國人之中自然有幾層統屬關係，若前文所述鄉內部組織之血緣地緣結合者。春秋末期吳襲楚，入其國都，與楚結盟而服屬於楚的陳懷公接到吳王闔閭的召喚，無所適從，乃「朝國人而問焉。曰：欲與楚者右，欲與吳者左。陳人從田，無田從黨。」（左哀元）黨是族黨，顯然國人中包含族黨的統屬關係。同時我們也知道，國難而詢問國人的意見，一般是依照族黨之長的意見的。

不聽，誤失戰機，導致宋軍大敗，襄公自身也負傷，侍衞之臣皆戰死。是時，「國人皆咎公。」（左僖二十二）關於這種關係的有名故事亦見於左傳閔公二年的記載。衞懿公平昔好鶴，愛玩之鶴有乘軒者，待遇與大夫相同。狄人襲擊衞「國」，懿公欲與之戰，「國人受甲者皆曰：『使鶴！鶴實有祿位，余焉能戰！』」因此衞軍大敗，衞國乃被狄人所滅。

「國」之君長平昔或戰時的行爲違反國人的期待，守「國」而戰之際便受到國人有形無形的壓力。這種事例很多。有的與戰爭無直接關係，公卿統治階層平常的行動不能使國人十分滿足，也會受到國人的批判。左傳所敍述國人之向背是對公卿統治階層的一項批判標準。

例如莒紀公「多行無禮於國，〔太子〕僕因國人以弑紀公。」（左文十八）同時，宋國「宋公子鮑禮於國人，宋饑，竭其粟而貸之，年自七十以上無不饋飴也，時加羞珍異。……昭公無道，國人奉公子鮑。」（左文十六）不久，昭公行獵於孟諸，被殺，公子鮑於是繼位而爲文公。鄭國的情形，「鄭子孔之爲政也專，國人患之。……子展、子西率國人伐之，殺子孔而分其室（采邑及其他財產）。……鄭人使子展當國，子西聽政，立子產爲卿。」（左襄十九）十年之後，「鄭子展卒，子皮（子展之子）卽位，於是鄭饑而未及麥，民病。子皮以子展之命餼國人，粟戶一鍾，是以得鄭國之民。故罕氏（子展子皮一族之族名）常掌國政，以爲上卿。」（左襄二十九）典籍行文上，國人同時也就是「民」，左傳「人」與「民」經常混雜使用。有很多事例顯示，關乎「國」的公位繼承，上卿「執政」就任，國人是否支持成爲極重要的決定因素。故長國的公，相公的卿都不能不以安撫國人爲本務

。靖國人乃安國之道，公卿所考慮的是國人的批判和國人的背叛問題。

這種關係當然可以說，國人是國的主體，但並不具有所謂民「主」的意義。國人並不決定國事，國事之裁決完全屬於公卿統治者。唯決定之際，他們不能無視於國人的動向而一意「專」行，這是會危及自身的。楚靈王連年外征，國人疲弊，某次外征時，留守的公子棄疾得國人支持，叛變。近臣進言：「請待于郊以聽國人。」靈王說：「衆怒不可犯也。」不久自縊。（左昭十三）靈王所謂「衆怒難犯」之語左傳屢有所見。公子棄疾僞使人告與謀的子干、子晳曰：「王至矣，國人殺君，司馬（棄疾）將來矣，君若早自圖也，可以無辱。衆怒如水火焉，不可爲謀。」子干子晳聽了皆自殺。鄭國子孔位居上卿執國政，盟，作誓約之書，廢止歷來大夫、有司、門子的合議制，依貴族之身份、官位各守其職，大夫以下皆反對，將誅子孔。子產乃請焚誓書，子孔不以爲然，曰：「爲書以定國，衆怒而焚之，是衆爲政也，國不亦難乎（難治）？」子產反駁曰：「衆怒難犯，專欲難成，合二難以安國，危之道也。不如焚書以安衆，子得所欲，衆亦得安，不亦可乎？專欲無成，犯衆興禍，子必從之。」（左襄十）子孔此時雖聽從子產之言，而後爲政仍專，子展、子西率領反感的國人殺之，已經上文引述。子孔認爲因衆怒而焚誓書，是讓衆人來管政治，國就不好治理了。子產的想法不同，焚誓書可以維持你所欲的執政地位，可以安撫衆人，爲何不做？子產之言也是站在當政者的立場，他深知衆怒的厲害，故陳述御衆妙法。楚靈王說衆怒不可犯，禍終及身，他也是深知衆怒之厲害者。但是這些例子和衆（國人）爲國之主體的想法還是有相當的距離，子產雖這樣說，他

所憂慮的是具有現實關係的壓力，國人壓力對為政者是確實存在的，這種關係當政的人不能不特別留意了解。公不禮，卿為政專，就要面對國人的批評和背叛。這麼說，國人雖完全受國的統治階層公卿之統治，他們的向背關係統治者的地位甚大，統治階層與國人之間上下支配關係的基礎，或溝通上下關係的管道，不外乎如前所述共有的具體現實課題。本文開始提出問題，引用晏嬰的話，雖是後代的記述，其所顯示「思想」的社會基礎當求之於春秋時代的關係，春秋之「國」殘存這種共同體的某些面貌是具體的事實。

故知長「國」之公，相公之卿皆不能不以靖國人為務，而使他們憂慮的是面臨國人批判與背叛的壓力。然而春秋又是列國互相攻伐的時代，這事實迫使各「國」之公必須採取個別方略以求「國」之存續或擴張。是故戰爭愈頻繁，國內體制要隨之改革，有強化軍備和增加國力的必要。這情形不改，國人階層的負擔自然過重，而公不得「專橫」的現實要求乃起。

春秋中期以後向來處於中原外圍的楚和晉逐漸強大，消滅附近小國改設為「縣」，又逐步逼迫中原，威脅諸小國。這時代在中原諸國間，小國一般以會盟的形式服屬大國。盟約有相當屈辱條件的，也有國與國間相對獨立的。服屬他國，目的則在維持本國氏族傳統和秩序。南楚、北晉、東齊，大國也，所環抱的宋衞魯陳蔡，中原小國也。小國為謀自身之存續，與這些大國之一結盟，服屬之；為盟主的大國要求小國提供兵力，即賦，一有戰爭則強迫小國參加。小國負擔不可謂不重矣。如果要求太過苛刻，小國會叛盟而與其他大國結盟，以求取較為寬大的條件。盟與叛不時反復，從大國壓迫中營謀存續之道。「國」內的國人也和這種國際關係非常相似。國人與甲公族結盟，若這公族專欲無厭，便轉而支持乙公族，助乙伐甲。國人的盟叛同樣是不斷反復的。小國為供應大國的徵課，提供兵力，國內的軍備便不得不增強。國人階層的負擔因而沉重，對公卿的批評就出現了。鄭子產「作丘賦，國人謗之。」（左昭四）即明顯之例。為確保反復無常小國之服屬，楚晉開始採取新的方式，不再借助於盟，而是消滅小國，殺戮統治階層的核心份子，陵夷其宗廟社稷，而夷為本國的「縣」，以便統御控制。①中原小國如陳蔡者雖嘗因盟而服屬於楚，後被楚所滅，成為楚之縣。時間在楚靈王時代（其先莊王一度滅陳設縣，不久復國。）。這種新方式給重視氏族傳統的中原小國帶來極大的恐懼，為應付此危難的局面，維持本國的存續，於是改變「國」內體制，充實軍備，強化國力。各國無不努力推動這股新潮流，然而大國之楚由於連年爭戰，負擔增加，靈王又「專」，逐漸引起國內大夫和國人之背叛。靈王觀兵中原，是嘗試專制「郡縣」制統治的先驅，結果導致國人之叛離，左傳記其事，前文已述之。國語吳語有申胥者，批評他說：

> 楚靈王不君，其臣箴諫以不入，乃築臺於章華之上，闕為石郭，陂漢（水）以象帝舜，罷弊楚國以間陳蔡，不修方城之內，踰諸夏而圖東國，三歲於沮汾以服吳越。其民不忍饑勞之殃，三軍叛王於乾谿。王親獨行，屏營彷徨於山林之中，三日，……乃匍匐將入於棘闈，棘闈不納，乃入芋尹申亥氏焉。王縊。申亥負王以歸，而土埋之其室。

① 參照增淵龍夫前引中國古代的社會與國家，第三篇第二章「先秦時代之封建與郡縣」。

爲了增加國力，山海澤藪乃歸公室獨占，禁止人民利用，設關抽取通行稅，不僅國人有賦，鄙邑之民亦加徵賦稅。齊景公圖謀國力軍備充實的政策，左傳記晏嬰的批判曰：

此季世也，吾弗知，齊其為陳氏矣。公棄其民而歸於陳氏，……以家量貸而以公量收之，山木如市，弗加於山，魚鹽蜃蛤弗加於海。民參其力，二入於公而衣食其一，公聚朽蠹而三老凍餒，國之諸市，屨賤踊貴。民人痛疾而或燠休之，其愛之如父母而歸之如流水，欲無獲民，將焉辟之。（昭三）

總之，春秋中期以後，各國之公從「國」共同體之長轉變爲家父長制的專制君主，對國人階層徵課苛重負擔，引起國人階層的批評和背叛，於是不能如期轉型。如陳氏者流的當政者，收攬國人，不久取代公的地位，新當政者的權力趨於強化，接上戰國以後郡縣專制君主制的潮流，新的歷史條件的變化乃得以完成。

二 春秋時代「國」變質的過程

作者討論齊語參國伍鄙制，先從國中之制考察參國，現在該檢討伍鄙了。不過在此之前，宜稍就國人問題略論其變質的契機。

據齊語，國中之鄉有工商之鄉六，士鄉十五，每五箇士鄉各歸公與高氏、國氏統轄，各鄉所出的甲士構成齊國的三軍。這些話前節已經表過。按諸文獻，鄉之組織秩序整然，所謂「卒伍整於里，軍旅整於郊，內教既成，令勿使遷徙。」統率五鄉甲士編成軍隊的高氏或國氏「退而修鄉，鄉退而修連，連退而修里，里退而修軌，軌退而修伍，伍退而修家。……政既成。」可知國氏高氏的統率是無所間然的，於是乎齊之三軍「守則同固，戰則同

彊。」但是春秋時代的實況，卿與所領士鄉國人間的關係恐怕沒有這麼牢固。左傳的記載，不論齊晉或其他各國，殊少有此類體制，其間眞況頗難言矣。不過，當時各國的普遍現象是，卿每因失掉國人的支持而喪失政權，從這些事類推測大體可以思過半矣。這種普遍的關係齊國由於奠定了參國伍鄙制，向來依靠自治的鄉長老統轄的鄉，組織鬆弛，再編成爲國以下的統治組織，以便能夠管轄和統御。然而鄉再編成之後，前節所述猶存於「國」的共同體特質，維持這制度的意圖，國人與鄉的關係，皆不能保證穩固。國氏、高氏出自齊的公族，而且是淵遠流長的名族，接受鄙邑做爲采邑，長久擔任上卿，執齊之國政。但是後來同屬於公族的崔氏、慶氏得勢，壓倒國高二氏。崔杼弒莊公，與莊公弟景公，自居上卿的地位，慶封爲左相（卿）。本文開始引述晏嬰之語便是這時的話。崔杼爲上卿，「盟國人於大宮」，誓曰：「所不與崔慶者〔有如上帝〕！」（左襄二十五）強要國人支持。可是由於崔杼專欲，漸招國人之怨，不久崔氏一族內訌，慶封得「國人助之」，遂滅崔氏，自任爲上卿。爾後齊惠公所出的新公族欒氏、高氏（與前高氏不同）與逐漸坐大的異姓諸族陳氏、鮑氏等卿大夫連合，放逐崔氏。崔氏經魯亡命於吳。諸族多分有崔氏的采邑，其中的陳氏最得國人擁護，利用諸大夫間的內訌，逐步併滅諸族，沒收其采邑以爲己有，遂專齊政。在鄙諸邑大半是陳氏的采邑，獨裁地位於是乎確立。

各國之卿爲確保他們的地位，增加本族的勢力，一方面擴張經濟基礎的采邑，另方面則須獲得國人的支持。齊陳氏采邑擴張的情形，左傳曰：「欒施，高彊來奔，陳、鮑分其室。」（左昭十）由此可知利用有力世族間的鬥爭，逐步消滅之，而占有他們

的采邑。陳氏確保國人支持的過程，著名的方法是「以家量貸，而以公量收。山木如市，弗加於山，魚鹽蜃蛤弗加於海。」至於說「施陰德於民」，具體詳情已不傳，就前文所舉推測，不外乎饑饉時貸粟給國人以得國人之望，若宋公子鮑、鄭子皮者。更進而施恩惠給國人，切斷國人和公的關係，而變成自己的私臣，如魯之三桓；這種情形下，國人不再是「國」人，而成爲季孫氏、孟孫氏、叔孫氏的家臣。「國」的性質乃不得不變。

魯之軍制，以前有二軍，係居鄉國人編成的甲士，季孫氏、叔孫氏任卿分帥二軍。（春秋經成二）至襄公十一年，因季孫之倡議，「正月，作三軍。三分公室而各有其一，三子各毀其乘。季氏使其乘之人以其役邑入者無征，不入者倍征；孟氏使半爲臣，若子若弟；叔孫氏使盡爲臣。不然不舍。」（左襄十一）編成國軍的甲士是國人，住在「國」中的鄉，屬於公的直轄地，亦即公室。居鄉之士係由領軍的卿率領，卿由公任命，雖說統轄士，正確地講是管理，卿並不能領有鄉的土地和人民。及魯國季孫叔孫和孟孫三卿分魯公之鄉邑，是領有，不僅管理而已。由這段文字可知魯「國」之鄉與齊的士鄉不同，魯鄉不但出甲士，還徵課實物的賦。季孫氏以隸鄉之軍籍的甲士（乘之人）編成隊伍，分屬率領（如軌長率伍，里長率小戎），臣從於季孫氏（卽爲其私兵），於是免除繳納給公的賦（公征）；若不爲季孫之臣，所納公賦課徵二倍。孟孫氏挑選鄉中一半壯年子弟爲自己的臣（私兵），剩下一半的老年父兄和子弟留給魯公。叔孫氏將鄉之壯年子弟全部變成自己的私兵。這裡尤其引起我們興趣的是季孫氏的情形，「其乘之人以其役邑入者無征」，杜預注：「使軍乘之人率其邑役入季氏者無公征。」後來的注釋者論役邑之邑曰：「賦稅古謂邑入，略之唯曰邑，故力役之征謂邑入。」又云：「以役邑入者謂爲季氏之臣也。」「以役邑入」解釋做臣於季氏尚不差，不過役邑之邑解釋爲「邑入之省略」是毫無道理的。「以役邑入〔季氏〕」的用法，左傳之例所在多有，如「紀季以酅〔邑〕入于齊」（莊三），「孫林父以戚〔邑〕如晉」（哀二十六），用法並無不同。鄉出的甲士編成國軍服役，但如果他們個人地、零散地自鄉出來，則不服軍役。由周禮和齊語可以明白鄉邑組織原本是軍隊組織。譬如周禮，五人爲伍，五伍（25 人）爲兩，四兩（100人）爲卒，五卒（500人）爲旅，五旅（2500 人）爲師，五師（12500 人）爲軍，這是軍隊的編排；五家爲比，五比（25家）爲閭，四閭（100家）爲族，五族（500 家）爲黨，五黨（2500家）爲州，五州（12500 家）爲鄉，這是鄉邑組織。二者互相對應。這麼整齊的軍隊編成頂多是紙上談兵而已，（各單位的人數必有差別）最近由於小屯C區墓葬群的研究，重現了殷代軍隊編組的單位，石璋如的研究①可以證明。齊語，五家爲軌，稱軌長；十軌爲里，稱里有司；四里爲連，稱連長；十連爲鄉，稱鄉良人。其實鄉的內部組織也無法盡如齊語所言，它是以血緣小集團爲基礎的，某些小集團聚居的單位是爲鄉，推戴長老爲領袖，血緣與地緣組合而形成鄉。如此推測大概尚不悖於眞實。鄉中各家出一人服役甲士，是不零散出人的，依鄉中各單位編組，各單位有統率的長官，終於編成軍，前文所謂軍乘之人（鄉之甲士）以其邑役入季氏，甲士是不零散的，意思是具有軍籍的乘

① 石璋如，「小屯C區的墓葬群」，歷史語言研究所集刊，23本（1952）；同，「周代兵制探源」，先秦史研究論集（下）（臺北，1960）

人在鄉邑內有他們所隸屬的編成單位（役邑），率之以臣於季氏；於是鄉邑的內部組織便隨軍隊單位原封不動地歸入季氏的支配了。（一般鄙邑有個人的分割賜與，左傳不乏記其邑名之例。）這就是說，鄉邑內有組織單位的甲士受到免除公賦的恩惠，其組織同時也臣屬於季氏了。正如前述國人居的鄉原本是自治的，各有其長老，一些聚居單位累積而爲鄉，其長者一旦臣屬於統治者，統治者的統治就貫徹到聚居的衆人了。

這種鄉邑組織中的國人（乘之人）一方面要納二倍公賦的苛酷負擔，但一成爲季孫氏之臣則有免除一切公賦的優惠待遇，於是國人乃轉換成爲季孫氏的私從。受恩惠而臣從於季孫氏的乘人，及其所率以編成軍的人衆已非「國」人矣。他們既不再是國軍之構成份子，和公的關係於是切斷，從此成爲季孫家的家臣或私從。他們感謝季氏的恩惠，爲之盡心竭力，新的人際結合關係於是乎誕生。此中有一內在契機存在的。三桓把國人家臣化，如果徹底，我們可以假定必波及全部國人，魯國自然很少關於「國」中的限制，共同體的性質一消失，國人被分割，就隸屬三桓家父長制的統治之下了。事實則未如此徹底，由於這運動的力量不大，魯公依然繼續存在，鄙之諸邑名義上猶屬魯公統轄，或由其他大夫管理，或賜與貴族做采邑，三家並不能完全獨占。然而從共同體的「國」轉變到家父長制統治的國家，其契機已存在了。

三　春秋時代「國」和鄙邑關係變質的過程

關於「國」與在鄙諸邑的關係，作者論春秋時代之「國」曾有以下的論述：

> 當時這些國各為共同祭祀和軍事的共同體。……共同體之長曰「公」，即所謂諸侯的國君，共同體主要成員的諸族之長曰「大夫」，在城郭外的鄙邑有采邑，是「公」賜與的。大夫靠采邑之生產供養自己的族人，以部分的生產物貢之於公。族中男子又有稱為「士」者，組成兵團，有事率領兵團參於公的手下，盡所謂「賦」的義務。構成共同體（國）的諸族之中，參與最高職掌的僅限於有力名門之族長，特稱為「卿」，地位在一般「大夫」之上。卿、大夫、士是國的構成份子，有資格參與國之祭祀與軍事，是為統治階層，相對於住在城外之鄙的采邑上的農民，……是被統治階層。二者各有族的秩序，成為氏族，隸屬於居住國中的貴族階層。①

以上論「國」與鄙邑的關係太過簡單刻板，雖然基本上我還認爲正確，但「大夫靠采邑之生產供養自己的族人，……族中男子又有稱爲士者，組成兵團，有事率領兵團參於公的手下，盡所謂『賦』的義務，」這段文字是有問題的。此見解直接的根據見之於左傳者有：「鄢陵之戰，…欒、范以其族夾公行。」（左成十六）「邲之戰，……楚熊負羈囚知罃，知莊子以其族反之」（左宣十二）「郤子至，請伐齊，晉侯弗許，請以其私屬，又弗許。」（左宣十七）及「齊慶氏以其甲環公宮」（左襄二十八）「鄭子皙以駟氏之甲伐而焚之，伯有奔雍丘。」（左襄三十）於是假定大夫率領族子弟（稱爲士）構成的兵團，參助於公；這樣的兵制和見於齊語所記載的依地緣編鄉士爲三軍的關係，向來的解釋如下：最初「國」之軍隊由貴族（卿大夫）統率的一群族子弟（士

① 增淵龍夫，「左傳的世界」，世界史第3卷（筑摩書房，1960）。

）構成，後來公要對抗強大的世族勢力，乃感到不能依存於世族子弟之兵團，必須擁有直轄常備兵。居鄉的普通國人於是新受命服軍務，這就是我們所見齊語三軍編成的由來。

但是這種說明只表面上顯得漂亮罷了，問題並未眞正解決。如果說公爲對抗強大世族而自組常備兵，但常備兵的指揮和統轄卻委任於卿，豈非怪事？如果說卿大夫以個別的身份臣屬於公，成爲公的左右助手，公確保這是新的官僚從屬，除非委任以常備軍，否則就喪失設置直轄常備軍的意義了。然而這種情形要到戰國時代始爲可能，春秋「國」的公是辦不到的。在春秋時代的「國」就如上述三桓之例，大體上「國」軍被有力的卿所分割，朝著私屬化的傾向發展，成爲世族的勢力。那麼族子弟兵團和「國」軍的關係該做如何的了解？卿大夫組織的族子弟兵團是有再度檢討的必要。

左傳成公十六年曰：「鄢陵之戰，欒、范以其族夾公行。」其族，杜預注：「二族強，故在公左右。」是把「其族」解釋做欒氏、范氏的族人。但孔穎達正義不以爲然，引劉炫云：「族者屬也，屬謂中軍，以中軍夾公耳，非謂宗族之兵。」又楚語韋昭注：「族、部屬也。傳曰欒范以其族夾公行，時二子將中軍，中軍非二子之親也。」鄢陵之戰時，晉有中、上、下、新四軍，欒書爲中軍將，范文子爲中軍佐。（晉各軍分置將與佐，任職的大夫稱卿，中軍將是排名第一的卿，不僅統兵，也是國之執政。）而「欒范以其族夾公行」的「其族」若照杜預解釋，晉國軍之核心部隊—中軍是以將佐欒范二族的族人構成的；另一種說法，族當指屬或部屬，也就是欒氏、范氏所帥領的部隊，正義所引劉炫之說作此解。宣公十二年邲之戰，「楚熊負羈囚知罃，知莊子以其族反之。」其族，俞樾也釋爲部屬，支持韋昭之注，並不當作知莊子的家兵講。（羣經平議）後來成公十六年論到楚軍曰：「楚之良在其中軍王族」，王族之「族」俞樾也從韋昭楚語注，取部屬之意，即王所帥領的部隊，並不是王的族人。就當時晉的兵力而言，只靠將佐二族的子弟是無法構成中軍的。（邲之戰以後八年，晉齊有鞌之戰，據記載，晉三軍兵力八百乘。一乘三十人計，得二萬四千人。杜預注六萬人，不明所據。）而左傳記載的郤子「請以其私屬」伐齊，或齊慶氏「以其甲環公宮」，卿大夫以族子弟構成的兵團爲私屬，而非國軍。然則中軍將欒書統帥國之中軍，而護衛欒書的親信部隊是由欒氏一族子弟構成，此說亦未嘗不可解。如果這樣解釋，上文「欒范以其族夾公行」的「其族」，不取劉炫和韋昭的部隊之意也是可通的，當一并考慮。但對於「郤昭子（郤至）其富半公室，其家半三軍」（晉語八）就干隔難通了。郤氏是相當強大的世族，以壓迫晉公室聞名。郤氏家所率的兵團強過晉三軍之半，單靠一族之子弟是無法構成的。唯郤氏「請以私屬」伐齊，也是「其家半三軍」的表現，即使有些誇張吧。總之，在人數上當不止是郤氏族子弟，所謂私屬必有別人參加，否則無法編成這麼強大的兵團。問題出在郤氏領有的在鄙諸邑上。

春秋時代屬國之鄙邑多賞賜給國的統治階層大夫做采邑，大夫以其邑之生產豢養一族子弟。鄙邑的居民也有氏族結合，形成一種共同體，不過他們專事農耕，一般是不參與軍事的。這就是說，他們非「國」的成員，是集體性地隸屬於國的統治階層——貴「族」（卿大夫）。然而這種關係逐漸發生轉變。

根據楊希枚最近的研究，①春秋時代諸國之公「賜邑」予大夫，左傳所顯示的關係，其原始意義是管理居住在邑土地上的族。西周後期册命金文常見「官飼」一語，如師酉簋：「王呼史牆册命師酉：飼乃祖啻官邑人、虎臣、西門夷云云。」楊氏以爲周室賜土地及其居住民給諸侯，和啻官、官飼的意義相同。也有人以爲官飼的意義相對於世襲，春秋時代官飼（治理）邑和封邑是截然有別的②。然而二者自身有何區別，令人不能無疑，作者曾闡述一己之見，③本文雖不深論，唯楊希枚的論文注脚引用左傳「欒范以其族夾公行」之文，以爲「其族」非欒氏、范氏之宗族，不外乎是欒氏和范氏官守之族屬。茲從楊氏提示，「其族」解爲欒范管理的族屬，來考慮當時具體的關係，有二點值得注意。第一、晉國中之鄉所住的國人，由他們的族屬所組成的兵團即爲國之中軍，這和孔穎達正義及韋昭注相同。欒書將中軍，是官飼構成中軍之士也。其次，欒氏采邑住民的族屬，這種解釋的史料根據亦見於左傳。鄢陵戰後二十五年，欒書之孫欒盈（下軍佐）被晉國執政范宣子放逐，亡命諸侯，後從齊潛返欒氏的封邑曲沃。得到曲沃人衆的支持，「帥曲沃之甲」，攻入晉國都絳。（左襄二十三）這故事顯示欒氏以封邑曲沃之人爲甲士而組織兵團，

① 楊希枚，「先秦賜姓制度理論的商榷」，歷史語言研究所集刊，26本（1955）；同，「左傳『因生以賜姓』解與『無駭卒』故事的分析」，國立中央研究院院刊，一輯（1954）。

② 伊藤道治，「左傳所見之西周分封制度」，東洋史研究，26卷3號，（1967）。

③ 增淵龍夫，中國古代的社會與國家，第三編第二章「先秦時代之封建與郡縣」。

所以欒氏爲范氏所滅，流亡國外的欒盈暗地回國時，曲沃甲士依然稱原來的封邑主人欒盈爲「主」，竭力支持他，所謂「得主而爲之死，猶不死也。」於是羣赴死地。因此前引史料「族」的意義不單是一族子弟，卿大夫等有力世族還以封邑壯丁編成兵團，成爲私屬兵團。不僅此也，私屬兵團又附加新的組成分子。晉語六記載郤錡謂其兄郤至曰：「君不道於我，我欲以吾宗與吾黨夾而攻之。」黨與宗不同，這點作者已多次陳述過。有了新的人身結合關係就有私從。欒盈亡命時，所謂欒盈之「黨」有很多士跟從，左傳說欒盈「好施，士多歸之。」（襄二十一）私從是由這種關係結合成的。我們認爲私從源自春秋中期以降世族間激烈鬥爭的結果，求之於沒落分散的世族子弟，當然來源不必限定於沒落世族。像上述魯國三桓，由於施與恩惠，統帥的三軍之士私臣化，想必也有加入私從的。

所以魯三卿（三桓）所將的三軍之士私臣化，就是三分廣義的國中公室（三軍之士所居住的鄉），使成爲三卿家室，「國」乃變質。晉齊的情形稍異，經過內訌，弱小世族逐漸敗亡，剩下少數有力的卿大夫；而在鄙之邑被有力私門併吞分割，「國」的性質遂亦改變。尤其晉國多吸收沒落世族有才能的子弟爲私臣，也包括擴張吞併的封邑人民，編組成私屬兵團；另一方面三軍將和佐合爲上卿，輪流擔任，各自率領的私屬兵團成爲各軍的中堅，名義雖是國之三軍，實質的中堅則由卿的私屬兵團組成。關於這種傾向的進一步演化，下面還要討論晉邑轉化爲「縣」的過程。

前文談到欒盈帥采邑曲沃的甲士攻入絳都，向來與軍事無瓜葛的鄙邑之民逐漸投入邑領主的私鬥，編爲私兵。曲沃雖欒氏之采邑，實非鄙的小邑，乃晉武公宗廟所在的大邑，當時稱爲「都

」。貴卿采邑之都所聚居的人民不僅從事農耕，向領主提供服務，而且成爲領主的私兵，受到徵課。這種傾向除晉的曲沃外，魯三桓的采邑亦然。季孫氏的費邑，叔孫氏的郈邑和孟孫氏的郕邑皆是大邑，號稱「都」，築有城墻，派有守邑的私兵。故身爲領主的卿大夫乃遣家臣爲宰，管理采邑。由於采邑人民的負擔日益苛刻，領主勢必要面臨他們的不滿和抵抗。如前所述這些邑是幾個聚居集團的共同體，以氏族結合爲中心，歸他們自己的族長統帥，並不必然聽從「國」統治者的命令。左傳有不少這類事例。譬如汶陽之田有個棘邑，原來屬魯，後歸齊所有，又返還魯。因爲魯「稅畝」，厲行苛政，棘邑之民「不服」魯，故魯大夫「叔孫僑如帥師圍棘。」（左成三）春秋初期，東周屬邑向、盟等周王以之與鄭國數處屬邑交換，向、盟諸邑拒絕服從鄭的統治，故鄭伐之。（左桓七）魯三桓采邑的負擔過重，於是發生不滿與抵抗，此時領主派遣的邑宰利用邑民的不滿，站在邑民一邊，反叛主君。季孫氏費邑之宰南蒯就是一例。①南蒯以費邑叛季氏，叔弓帥師圍費邑，不勝，反爲費人所敗。事聞於季氏族長季平子，平子怒，命令「見費人執之以爲囚俘。」魯大夫冶區夫諫曰：「若見費人寒者衣之，飢者食之，爲之令主而共其乏困，費來如歸，南氏亡矣。民將叛之，誰與居邑？若憚之以威，懼之以怒，民疾而叛，爲之聚也。」季平子從其言，費人乃叛南蒯，而歸附季氏。（左昭十三）冶區夫之言雖是老生常談，事實上在當時冶區夫是否講過這樣的話，並不重要，費人叛南蒯，南蒯實際上是否以費附齊，也不重要。重要的是傳述冶區夫之語的左傳作者在南蒯

① 南蒯之叛參見小倉芳彥，「陽虎與公山不狃」，中國古代思想史研究（青木書店，1970）。

叛變事件中看出這樣的事態。這和前引國人動向，子產所謂「專欲難成，衆怒難犯」是同一觀察態度的。尤其必要注意的，南蒯率費人叛季氏，左傳說：「盟費人。」後來季氏政策成功，費人叛南蒯，在費邑的季孫家臣同樣「朝衆而盟，遂劫南蒯。」（左昭十四）由此可知，南蒯「盟費人」時當然是「朝衆而盟」的。推測邑宰處理與邑民有重大關係的決定時，通行慣例是要朝采邑之民而盟的。這和前文所舉「國」之公和卿遇到「國」重大決定，朝國人，或誓或盟，也完全一樣。「國」即將爲少數有力之卿的家父長制統治所分割，「國」就變質了。「國」的變質主要動力是少數卿的家父長制統治，而支撐這種統治的基礎則在采邑，處理「國」共同體的某些方面及其同一特性。本文開始所記晏嬰之語與春秋「國」共同體有關，對我來說，也是「國」的變質化，意味著新統治者的家父長制的基礎在邑民共同體中不斷滋長。

不僅此也，有力世族（卿大夫）對鄙邑繼續強化家父長制的統治，所見於晉國者，是邑到「縣」的轉換。①

前文已說過晉楚都是當時邊疆地帶的「國」，不斷進出中原，消滅諸國而統治之，有新的地方統治方式，同時設立進出中原的重要軍事據點。在進出中原的過程中滅人之國，獲得新邑，於是設縣，專門做爲軍事據點，編組軍隊，維持兵力，提供賦源，乃重組邑的內部組織，統治就更趨嚴酷了。所謂「度山林，鳩藪澤，……井衍沃，量入脩賦，賦車籍馬，賦車兵、徒卒、甲楯之數。」（左襄二十五）在鄙之民向來專事農耕，只以部分生產繳納給「國」之貴「族」，由於設縣，被徵課苛繁的軍役或軍賦，因此，邑內部的組織是非重編不可的。楚滅周南方的封國申、息，夷

① 春秋時代晉的縣參見增淵前引書「先秦時代之封建與郡縣」。

爲申縣、息縣，成爲進出中原的軍事據點。其士民編成「申息之師」，任楚軍北進的先鋒，發揮重大的效用。晉文公援助周室，以功賜溫原諸邑而縣之，派遣縣大夫。重編邑內軍務，也當做進出中原的軍事據點來利用，有所謂「溫原之師」。①晉不只新獲他國之邑設縣，在「國」內滅掉有力世族（卿）或其他世族（大夫），沒收其邑，也設縣，而分屬於少數的有力世族。例如左傳昭公二十八年記曰：「分祁氏之田以爲七縣，分羊舌氏之田以爲三縣。」當時六卿的第一執政是魏獻子，滅世族祁氏和羊舌氏，沒收很多二氏所領有的采邑，祁氏七個采邑成爲七縣，羊舌氏三個采邑成爲三縣，魏氏委任其私屬爲縣大夫，名雖爲國之縣，實則分屬於有力世族家父長制的支配之下。這樣的過程不斷發生，屬於晉「國」附近的許多邑幾乎皆夷爲縣，又由於國政掌握在少數私門手中，各卿遂領有多數之縣，組織其人民，成爲強力兵團的私屬。左傳所謂「韓賦七邑皆成縣也，羊舌四族皆彊家也，五卿八大夫因其十家九縣，長轂九百，其餘四十縣遺守四千。」（昭五）國之三軍逐漸轉化爲有力世族所統率的私屬兵團。前引晉語曰：「郤至其富半公室，其家半三軍。」此時郤至實際領有溫縣，該地是有名的溫原之師之所出。據左傳，成公二年（589B.C.）鞌之戰，晉三軍兵力八百乘，至昭公十三年（529B.C.）邾南治兵，晉的兵力激增爲四千九百乘，這是邑變成「縣」的結果。於是晉鄙邑之民從來沒有軍役或軍賦的，在「縣」化之後便課以沉重的軍事負擔。這一連串的趨勢，「國」的性質發生變化，朝向由少數有力世族控制的新郡縣制之家父長制統治。晉國的情形如此，左傳記載叔向的批評足以見之。他說：「雖吾公室今亦季

① 同上注。

世也。戎馬不駕，卿無軍行，公乘無人，卒列無長；庶民罷敝而宮室滋侈，道殣相望而女富溢尤；民聞公命，如逃寇讎；欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯降在皁隸，政在家門，民無所依。君日不悛，以樂慆憂，公室之卑其何日之有？……晉之公族盡矣，肸（叔向名）聞之，公室將卑，其宗族枝葉先落，則公從之。肸之宗十一族，唯羊舌氏在而已，肸又無子（杜注，無賢子），公室無度，幸而得死，豈其獲祀？」（昭三）叔向屬世族羊舌氏，晉之公族，至其子楊食我被滅，封邑沒收，夷爲縣。

邑改變成「縣」，重組內部組織，對原住民課徵重賦，晉國有如上的顯著事例；然而人民也不斷地反抗。前述晉文公受周王賞賜，得溫原諸邑，設縣。其中有一邑陽樊，人民不服，抗晉，文公帥師圍之，遂遷其民，作者別文已論述之。①楚莊王滅陳，夷爲楚縣，不久又復陳國。左傳記載申叔時對莊王的非難，（左宣十一）這種批評是道德性的，也是消極的，反之，陳的國人階層大概也以某種形式來反抗。約八十年後，楚靈王再度滅陳與蔡，設縣，以蔡國殘留的部分強族和陳蔡國人爲原動力，爆發叛亂，終使靈王自殺，前文已經敘述過了。晉魏獻子沒收祁氏封邑爲縣，其中之一是梗陽，派魏氏族人魏戊任縣大夫來統治。梗陽縣的土著「大宗」勢力仍在，連縣大夫魏戊對他們也無可如何的，反而上報中央，詆譭縣大夫的統治。（左昭二十八）所謂「大宗」是祁氏封邑的土著族長，包括其族員（邑民），原先隸屬於祁氏，及改縣之後，就不輕易服從新的縣大夫的嚴厲統治了。

① 同上注。

四　戰國時代的展望

由於有力世族互相殘殺，封邑變成縣，不斷集中，晉國最後剩下三世族：韓氏、魏氏和趙氏。三分晉國領有之邑，實行家父長制的統治，各自成爲獨立國家。齊的陳氏併吞其他世族，把家父長制推及於齊邑，成爲新的齊君。時代已進入戰國了。此時國的性質與上論春秋之「國」大異，所謂共同體之首長不再是公，而是統轄諸縣的家父長制的君主，領有的邑成爲縣，全面實行所謂郡縣制的專制統治。春秋之「國」盟叛無常，建立公與卿大夫的關係；上下關係此時也有所不同，家父長豢養家臣或私屬，當做新式國君之左右手，產生官僚的雛型，派遣他們到各縣去統治。縣之上置郡，其下設鄉，根據春秋時代邑規模的大小，可能再重編爲縣或鄉，於是戰國各國的郡縣制統治就逐漸趨於完備了。春秋時代，「國」的卿大夫和縣大夫領有采邑和縣，做爲自已世族勢力的基礎；戰國則不然，各國君主次第將山林藪澤變成家產，①奠定了強力家父長制專制勢力的經濟基礎，站在這基礎上壓抑傳統的世襲貴族，一方面又依靠私從家臣的官僚制來統御人民。於是乎世襲勢力與職官分離，促進官職的分化，分置丞相和將軍，一掌行政，一掌軍事。在他們統率下的中央與地方（郡縣）職官體系乃漸漸趨於完整。同時戰國時代的人民也和春秋時代鄙邑之民有別，他們不只從事農耕，接受新式家父長制君主之召喚，參加戰爭，成爲所謂專制主義國家的戰士。正如左傳說的，「

① 增淵龍夫，中國古代的社會與國家，第三篇第一章「先秦時代之山林藪澤與秦之公田」。

克敵者，上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人工商遂，人臣隸圉免。」（哀二）仕途廣開，形成新的士階級，春秋時代國、都、鄙等分別於是廢止，廣大農民成爲新式郡縣制領土國家的成員，被課徵苛酷的負擔。在家父長制君主統御的官僚制之下，漸次推動郡縣制的管治，這種郡縣組織爲新統治之所寄，原來的邑族組織雖阻礙春秋縣的前進於一時，現在也逐步崩潰了。但是在崩潰過程中，各個人有新式的人際結合，新式的人身關係於是乎誕生，形成以父老土豪爲中心的自律秩序。形態改變，意義也隨著不同。這些以父老土豪爲中心的共同體仍舊繼續生存在縣邑和鄉邑中。戰國君主結合縣邑、鄉邑之指導階層於官僚統治之末端，藉此徹底地管轄他們手下的人民。史記滑稽列傳褚先生補，戰國之鄴有三老、廷掾、豪長者，居縣邑的指導階層，廷掾是有力的土著，也成爲郡縣的下級官吏，協助郡縣的統治。韓非子外儲說右下也有里正、伍老，顯示郡縣制統治下重新編組的鄉邑內部組織及其統屬關係。墨子曰：里長「一同其里之義，率其里之萬民，以尙同乎鄉長。曰：『鄉長之所是必亦是之，鄉長之所非必亦非之。』……鄉長有率其鄉萬民，以尙同乎國君，曰：『國君之所是必亦是之，國君之所非必亦非之。』……國君率其萬民以尙同乎天子。」（尙同中）鄉里共同體是郡縣制統治的下層組織，利用這共同體再編組成的。尙同篇的思想可以說是戰國現實情況理念化的表現。

然而一方面卻產生孟子「民貴於君」的思想，在過激的君主郡縣制統治下，想要保全鄉里的民生，給我們傳下此時期人民動向的另一面貌。這是在齊宣王伐燕的時期。燕王噲「好賢」，政治全權讓與相國子之，自太子以下，官吏之任命完全取決於子之

之手，子之遂行改革。他「貴主斷」，也就是獨斷實行專制體制，三年，以苛酷的專制統治，使得「百姓恫怨」。燕國人民叛離子之，太子與將軍市被藉機叛亂，攻子之。燕國大亂，民生更苦痛。齊宣王乘燕內亂，伐之，旗開得勝。孟子認爲齊國得勝是賴燕民協力相助之故，因爲他們不滿子之專制統治。他說：「燕虐其民，〔齊〕王往而征之，民以爲將拯己於水火之中也，簞食壺漿以迎王師。」（梁惠王下）照孟子的說法，戰國專制君主統治下的苦難人民，當敵國軍隊來襲時，是歡迎解放之軍的。可見人民動向的端倪。戰國策故得以記載齊宣王臣田臣思之言曰：「子噲與子之國，百姓不戴，……是天下以燕賜我（齊）也。」（齊策二）可是卽使燕國之民期待齊軍，齊宣王占領燕國，「殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器。」行種種虐政，二年後，「燕人畔。」（公孫丑下）立太子平爲燕王，後來反攻齊，占領齊都臨淄。

荀子論戰國列國之攻伐曰：「兼幷易能也，唯堅凝之難焉。」（議兵）靠戰爭兼并別國是容易的事，要牢牢地把握士民就困難了。荀子和孟子一樣，也是觀察人民動向體細入微的人。他舉例說：「齊能幷宋而不能凝也，故魏奪之；燕能幷齊而不能凝也，故田單奪之；韓之上地方數百里，完全富足而趨趙，趙不能凝也，故秦奪之。故能幷之而不能凝，則必奪；不能幷之又不能凝其有，則必亡。」荀子也告訴我們另一方面的事實，卽使在戰國君主苛酷專制的統治下，猶不能無視於人民的動向。基於這種洞察，孟子、荀子分別提出凝民之法，告誡當政者。荀子說：「凝士以禮，凝民以政。」又說兼幷他國有三術，「以德兼人者」最上。這雖是戰國時代的現實大勢，我們更可以說是繼承墨子理念

化的方向，更向前推進。而孟子和荀子之所以有上述的論調，不外乎整個戰國時代、人民對當局的無言壓力蘊釀出一股暗流，不斷發生作用所促成的。

鄉長和里長統率人民，同時也要靠人民的支持。春秋「國」共同體的形式變，意義亦變。其內部趨於階級分化，到戰國郡縣制統治的時代，就產生基層的鄉與里了。於是戰國時代，各國產生的專制主義郡縣統治得自下層的支持，而在強化運作之時，也得自上層專制式統御的助長，於是將共同體的秩序破壞殆盡。不過共同體內部同時卻蘊育出抗衡的可能性。六國不久爲秦所統一，秦以其強勁的專制統治破壞鄉里秩序，排出大量游民。統率鄉里的是土著的亭長、鄉吏、縣掾史。後來這批人反抗，他們又以鄉里父老的支持爲根基，這就是秦漢之際爆發的大叛亂。①本文鍥而不捨地探求的問題，在漢帝國建立以後，其結構更加複雜，留待繼續解決。我想這是通透整部中國歷史的基本問題②。

① 同上，第一篇第一章「漢代民間秩序的結構與任俠習俗」。

② 秦漢帝國以降國家權力和鄉里共同體關係的推移，這關係意義的變遷，見增淵龍夫前引「歷史認識中的崇古作風和現實批判」，及「所謂中國的專制主義與共同體」，一橋論叢，47卷3號（1962）。以上二文嘗試性地提出這個觀點。

周代都市的發展與商業的發達

許倬雲

一 西周的邑與都

西周封邑，其經濟上的功能，大率只是配合封田的聚落，散氏盤的第一句即有散邑的名稱，接下去又說到「迺即散用田」，下文叙述疆界時，又提到接界的眉邑與邢邑，以及眉邢「邑田」。可見田統於邑，也許邑是有司治田之所，也許即是封君自己居住的封邑。䣄从盨牽涉的邑有十三個之多，也每提到「其田」附屬於「其邑」。曶鼎中更明說「必尚俾處厥邑田厥田」，足知田者屬於厥邑，則邑應相當於田者聚居的村落。邑也不會十分大，新出土的宜侯夨毁有三十五個邑，可考的耕作人口數字是鬲有一千又五十夫，及庶人六百（□□）又六夫，合計爲一千六百多人，分配在三十五個邑中，每邑不過五十人上下而已①。論語公冶長「十室之邑必有忠信」的邑，若以一室八口計算，也只有八十口，與上文所得估計相去不遠，是以金文巿尸 鎛及 𩍐鎛可以有多到「錫縣二百」，「錫縣二百九十九」的記載②。左傳襄公廿

* 本文原載中央研究院歷史語言研究所集刊第48本第2分（1977），乃中國上古史待定稿第四本之一章，審閱人沈剛伯先生。

① 散氏盤，䣄从盨，曶鼎諸器銘文，見郭沫若兩周金文辭大系考釋。宜侯夨毁，則見郭沫若「夨毁銘考釋」考古學報1956(1)及唐蘭，「宜侯夨毁考釋」同上，1956(2)。

② 容庚，商周彝器通考 pp. 502，509。

八年，崔氏之亂結束後，晏子與北郭佐各別的由齊君賞賜六十個邑。這些邑是額外的賞賜，他們原有的邑數大率多於此數。論語憲問，「奪伯氏駢邑三百」之後，這位喪邑的伯氏只能飯疏食了，則三百邑之數卽是伯氏全部或大部的封邑①。這種小型的聚落，是不能當作城市的。

大致封君自己住的地方，有城牆作爲防禦工事，而且也有封建宗法制下象徵宗法地位與權威的宗廟，則這種邑稱爲「都」。據左傳莊公廿八年「凡邑有宗廟先君之主曰都，無曰邑，邑曰築，都曰城。②」「都」是行政中心，宗教中心與軍事中心的三一體，也可能有較多的人口。若以上文一個封君擁有二三百個封邑作估計的基數，一個「都」至少是管理封地上一二萬人口的行政中樞，合計封君的家族，僕役，衞隊，若干有司的工作人員，以及支持這些人口的生產人口，則這個「都」當也有成千的居民。春秋初期，魯閔公二年，狄人滅衞，首都逃出來的難民只有男女七百三十人，「益之以共滕之民爲五千人。」③由此推算，共與滕各別的人口只有二千多一點，大約卽相當於小封君的「都」了。戰國策，「古者……，城雖大無過三百丈者，人雖衆，無過三千家者。」④戰國策所說的「古者」往往指西周或春秋初期，如以三百丈作爲城的每邊長度計算，這種城仍比曲沃古城（東西

① 春秋左傳正義（四部備要本）38／15-16。論語（四部備要本）14／3。

② 左傳，10／8。

③ 左傳，11／5。

④ 戰國策，（四部備要本）20／1。

1,100公尺，南北600－1,000公尺）略小些。曲沃古城有內外之分，而且有漢代遺物夾雜，可知這個古城到漢時仍舊存在。若桓叔初封的沃國並無外郭，則其原址可能會比曲沃古城現見遺址更小。戰國策所舉成數，也就相去不遠了①。三千家人口以五口計，爲一萬五千人；以八口計爲二萬四千人。取其約數，三千家當在二萬人口上下。衞國爲康叔之後，不爲小國，其國都人口，當與戰國策所擧「古者」大城的數字相差不遠。衞文公復國於楚丘後廿五年間由革車卅五乘休養生息，又擁有了革車三百乘的兵力②。五千人可以維持卅乘，則三百乘至少也須五萬人口。衞新遷楚丘，旁邑未必甚多，首都當是惟一大城，但五萬人口中有多少在楚丘城？却不易估計了。

古史渺遠難徵，由上文推論，我們至多只能假定一個封國的首都有一二萬人口，其下的旁邑，若是小封君的宗邑或都邑則有一二千人口。周人兩都宗周與成周可能是特級城邑，又當作別論。

二　西周與春秋都邑的分佈

古史學家頗有試圖研究古代城市的分佈者。李濟先生是近代首次作此嘗試的考古學家。他根據地方志書的史料，找出585個周代的城邑，另外還有233個不易確定年代的城邑。這些古代城邑在西周時分佈於現在的陝、晉、豫以及河北；到東周時才見於

① 參考山西省文物管理委員會，「侯馬工作站工作的總收穫」考古1959(5) pp.222。

② 左傳，11／8。

江漢淮濟（山東、湖北、江蘇）諸處①。另一方面，地理學家章生道氏根據陳槃先生補充的春秋大事表，作了古代城市的分佈圖，却只列了九十七個春秋時代的古城。誠如Paul Wheatley 指出，大島利一由春秋經傳包括左傳及公羊兩傳，已可找到七十八次在春秋時代築城的記載，若春秋時代只有九十七個城市，則西周勢必只有十九個城市。更何況經傳所記未必是當時各國的全部築城記錄②。

Paul Wheatley 自已也做了一番嘗試。以史記所見古代城邑爲主，參以先秦文獻及古本竹書紀年的資料，他假定了西周九十一個城市的位置。其中自然西周封建諸侯的國都佔大多數③。Paul Wheatley的西周城市分佈圖（附圖一），基本上與伊籐道治的地圖（附圖二）是一致的。誠如伊籐指出，西周封建諸國，主要分佈於七個地域：第一，王朝首都的渭水流域；第二，黃河汾水地區；第三，洛陽——開封——安陽的三角地帶，成周的近畿；第四，山東半島，由鄒滕梁山以至濟水流域；第五，魯南、蘇北、豫東及皖北一帶；第六，豫南、鄂北；第七，鄂南、湘贛

① Chi Li, *The Formation of the Chinese People* （Harvard University Press，1928）pp.94-104.

② Sen-dou Chang，" The historical trend of Chinese Urbanization "，*Annals of the Association of American Geographers*，53(2)，1963， p. 113. 大島利一「中國古代の城について」東方學報（京都）第三十冊，pp.53-54 。Paul Wheatley， *The Privot of the Four Quarters*，(Chicago，Aldine，1971)。

③ Paul Wheatley，前引書，pp.164-168，Fig 13.

以至浙江。在這七個地域，文獻上的古城分佈與考古學上的遺址分佈，呈現相當高度的一致性①。

伊藤也發現至少在上述第二、三、四、六諸地域，姬姓諸侯的封國沿着殷周的古代交通路線分佈。另一方面，西周諸國也分佈在殷以來黃河流域的主要農業地域，西周的東進，似頗以掌握農業生產地區爲大目標②。

西周封國具有顯著的軍事功能。周以西隅小國征服了廣大的東方平原，成周的建設，構成了兩都輔車相依的形勢。上文第三地域因而有最密集的分佈點。上文第二、四、六諸區的分佈點，主要的作用是第三區的延展及其拱衛。第五、七兩區只是外圍的外圍，分佈點自然少了。由於西周城邑的軍事功能，其分佈於交通要道上，也是自然的現象。一則便於彼此呼應，二則扼制反側的聯絡。張光直氏特別指出，周代城邑大都位於近山平原，又接近水道，築城扼守，自可占盡形勢③。

Paul Wheatley 的春秋時代城邑分佈圖（附圖三）係主要

① 伊藤道治，中國古代王朝の形成——出土資料を中心とする殷周史の研究，（東京，創文社，1975）pp.248 以下。

② 伊藤道治，前引書，pp.276-278 。

③ Kwang-chih Chang，*Early Chinese Civilization*：Anthropological Perspective（Harvard University Press，1976）木村正雄認爲中國古代城市，多在山丘上，似本於章炳麟舊說，見木村正雄中國古代帝國の構成，（東京，不昧堂，1965）pp.74-76 。但西周城邑的考古遺址却罕見位於山丘之上，K. C. Chang，前引書，p.67，附注 5，又 p.66 附圖 4 。

根據左傳的材料。出現於附圖三的城邑有466個分佈點，比西周的分佈圖多出375個點。反映春秋時代極爲活潑的都市化擴展過程①。

春秋築城記錄，見於經傳者有七十八起，其中魯築城廿七次，楚廿次，晉十次，鄭四次，齊三次，宋二次，邾陳吳越各一次。大島利一認爲築城活動的主要原因是軍事上的防禦。魯國廿七次築城記錄中第一期（722－554 B.C.）十九次，是爲了對齊國的抗爭，第二期（553－505 B.C.）無築城記錄，第三期（504－480 B.C.）築城記錄八次則是爲了防備晉國的侵略②。

按之史實，經傳所載的築城活動絕非當時這一舉動的全部。不僅魯以外的各國的築城不可能全見於春秋經傳，即使魯國本身的築城也大有缺漏。魯國三桓的城邑：季孫氏的費，叔孫氏的郈，以及孟孫氏的成號爲「三都」。但「城費」見於左傳襄公七年的夏天，「城成郭」見於襄公十五年夏天③。當時費爲季氏都邑已久，費地也早已有專駐的邑宰。成的築城又是「城成郭」，亦即加築外郭，並非首次建立城邑。由此看來，三都之中，至少二都的城築或修葺，未入春秋經傳。以此類推，魯國的築城建邑，未必盡入記載。旁國的城邑建築，更不見得都入經傳了。僅以鄭國爲例，據木村正雄的統計，鄭國有都邑102處，而提及築城的只有四處：一次是城虎牢，一次是城凷、戈、錫④。鄭國如此，

① Paul Wheatley，前引書，pp.168-173，又附圖14。

② 大島利一，前引文，p.55。

③ 左傳30／5，32／12。

④ 木村正雄，前引書，68;左傳12／12，59／3。

他國城邑建立多未入經傳者當可想見。

春秋二百餘年中，城邑的數字，依Wheatley 的估計增加了375個。若由當時十幾個較大的諸侯分攤，每國可得二三十個城邑。春秋時每國卿大夫即有十餘家，每家世襲的貴族至少有一個城邑，則這些375個城邑，也很可能以貴族的都邑爲主了。顧棟高的列國都邑表列了386個都邑：計周（40），魯（40），齊（38），鄭（31），宋（21），衞（18），曹（9），邾（9），莒（13），紀（4），徐（1），晉（71），虞（2），虢（2），秦（7），陳（4），蔡（4），許（6），庸（3），麇（1），吳（7），越（1）①。

春秋宗法制下，宗族有不斷分裂衍生爲大宗小宗的現象。分出去另立大宗的宗族成員可以自設宗廟，建立城邑。這種新設的城邑，也適足反映人口增殖。新立的城邑，有取名與分封貴族的氏相同者，如周的劉毛甘尹及齊的鮑晏崔隰；也可與貴族氏名不同，如魯的費（季氏）郈（叔孫）成（孟氏），衞的蒲（寧氏）戚（孫氏），及鄭七穆之邑，大率都仍沿用原有的地名。新立采邑，自然極可能新興的都市；即使新封君仍襲用已存在的舊封，也仍可因爲新封君之到來而使這個地區發展成爲較大的聚落。另一方面，有了聚落，某一新貴族才被分封到該處建立都邑無論上述那三種可能性之任何一個，都直接的反映都邑數字的增加。

春秋初期鄭國共叔段先請求封於制，鄭莊公以巖邑爲辭；改封於京，祭仲警告其中潛在的危險：「都城過百雉，國之害也，先王之制，大都不過三國之一，中五之一，小九之一，今京不度

① 顧棟高，春秋大事表（皇清經解續編）表七之一至七之四。

，非制也，君將不堪。」①晉國桓叔封於曲沃，其子武公於魯桓公八年滅翼，莊公十年遂并晉國②。魯閔公元年，晉侯爲太子申生城曲沃，士蔿認爲這是「分之都城，而位似卿，先爲之極，又焉得立」③；狐突引用辛伯的話「內寵主后，外寵二政，嬖子配適，大都耦國，亂之本也」，深以爲憂④。

看來春秋初期「大都耦國」已是相當引人注意的現象，整個春秋時代，處處是「末大必折，尾大不掉」引起的競爭。左傳昭公十一年，「王曰國有大城，何如？（申無宇）對曰，鄭京櫟實殺曼伯，宋蕭亳實殺子游，齊渠丘實殺無知，衞蒲戚實出獻公。」⑤春秋末季，三都終於使季氏代政，六卿終於分爲三晉。政柄倒置與大都耦國是一件事的兩個表現相。整個春秋時代，始終有大夫執國命的現象，也就普遍的有新都邑的衍生。Wheatley認爲在春秋方始成長的三百多個都邑，當有不少是新興的政治都市。

三　西周春秋交通路線

西周的交通路線，大抵以宗周與成周之間的一條大路爲主軸，然後由成周輻射四及東方平面上的諸侯。所謂「周道如砥，其直如矢」，當即是主要的交通幹道，由成周四出的交通網，既有

① 左傳，2/10。
② 左傳，7/1，2，9/7。
③ 左傳，11/11。
④ 左傳，11/8，辛伯自己的話見於桓公十八年，但更爲簡潔，同上7/14。
⑤ 左傳，45/12。

殷代王畿的舊規模爲基礎，也可能遠及淮濟之間的廣大地區。董彥堂先生作征人方日譜，卽顯示殷王足跡所至，深入黃淮平原的東半部，繞了一個大圈子①。不過周初東夷南夷常常不服，成康時期的伯懋父曾經因爲「東夷大反」而率領殷八師東征，達于海濱。晚至中葉昭王時期，淮夷仍舊「敢伐內國」，彔伯必須率「成周師氏」遠戍鎮壓。而同期伯辟父伐南夷，却是以「成師卽東」。顯然在成周的東方與南方還有一條交通的弧線②。本文第一節提到的宜侯夨𣪘，係於 1954 在江蘇丹徒煙墩山出土，這位虎侯在周王（可能是康王）東巡「商圖」時，改封爲宜侯，受賜「王人」及鄭的「七伯」，率領一批鬲及庶人，在宜立國。虎侯如卽爲殷代的虎方，其地域當在豫東淮河上游。則由淮上到長江下游，似也是東巡向南可以到達的一條路線③。

另一方面，南國範圍包括漢陽諸姬。申伯「于邑于謝」乃是南國之中最有名的例子。詩經二南，僅次于大小雅。但是更往南去，昭王南征不復，交通未必會很頻繁。大約江漢一途也就止于豫鄂之間的漢上而已。

往北去重要的諸侯有北燕與晉。但到春秋時代燕國仍不過問中原事，交通未便可知。「狄之廣莫，于晉爲都」，晉孤懸北道也未與中原有很多的交往。

總合言之，西周的交通情形，仍只是在二都間的軸線爲主。

① 董作賓，殷曆譜（李莊，中央研究院，1945）9/48以下。
② 分別見小臣謎段，彔𢦏卣與競卣，白川靜，金文の世界（東京，平凡社，1971）pp.83，110-111，115。
③ 宜侯夨𣪘出處，參看頁889注①、②；白川靜，前引書，p.67。

各地區間的頻繁交通，仍有待於春秋時代方得開展。以王庭爲中心的朝聘征伐，形同輻輳，而春秋諸侯間的戰爭會盟，成爲多中心多方向的交通，情形就比較繁雜了。

春秋列國交通，由初期宋魯衞鄭爲中心，逐步進入宋齊晉楚爭霸的局面，牽涉的諸侯越來越多。尤其是晉楚之從，不管是隨着霸主出征，抑是會盟，十餘諸侯齊赴會所是常見的事。輜重往返，聘幣運輸，無不足以促進交通的發展，最後必然會有幾條常走的大道出現。

中原用兵之地，四通八達。至於橫越中原的東西道路，黃河北岸太行南麓有一條齊晉之間的通道，經過衞國便在泰山之北，濟之南，直驅臨淄了。秦與東方的通道，當循黃河南岸的大道，秦晉之間却走渭北汾涑流域，秦輸晉粟，自雍及絳，所謂泛舟之役，是水路，殽之戰則是兵車渡河的旱路。東平原上，齊魯宋衞與王室之間午道交叉，當仍以宋鄭爲主要的交通中心。

南北之間，晉國向北開疆闢土，齊國也爲了燕而伐山戎，中原北出，當有東西兩途，一在太行山東，一在太行山西。更重要的南北通道，毋寧是中原南出直達江漢的兩條路。一線爲申呂方城，經漢水而至鄭都，一線是經陳蔡到漢東的東線。上述西線的上端，又可沿丹江漢水的河谷延伸入關中。魯定公五年，吳師入郢，申包胥秦庭一哭，秦師五百乘的兵力，經此東下，這一條路當也不能不有相當規模的交通量。

春秋末年新興的吳越兩國，北出須經徐淮泗上，魯哀公九年邗溝連絡江淮，一端是今日的揚州，另一端則在淮陰縣境。爲了黃池會盟，又有新的運河（黃溝）連絡濟泗兩水，由外黃（河南杞縣東北）經定陶以迄今日江蘇的沛縣。由吳入中原，可以循邗溝黃溝，打通江淮濟泗，乘舟直達。這條人工運河另有支線北屬之沂，則又可北達曲阜，所謂商魯之間的一線。吳楚相爭，戰場似以淮水流域爲主，魯定公四年，吳伐楚。淮泗，大別，小別，柏舉，一連串的地名，無不在淮河一線。吳徐承帥舟師泝海入齊，越人沿海泝淮截夫差歸途，兩事說明沿海航行也是已知的交通線①。

四　春秋時代的商業

頻繁的列國交通，倒也不限於兵車來往及官方的使用。有眼光的領袖也會看出交通方便對於貿易的用處。本文作者在「周代的衣食住行」一文中，已說到周代國道系統有其理想的水準。路邊有行道樹，按時要修築橋樑，沿途有館舍，並且有驛傳的制度。今不贅述。春秋時代，在上節所述的主要交通線上，因爲來往多了，官方爲此修路，也是可想像的事。例如魯襄公卅一年，鄭國的子產責備盟主晉國忽略了接待賓客的責任，其中有一條該做的事卽是「司空以時平易道路」。魯昭公元年，秦后子過晉，其車千乘也曾「造舟於河」，使秦晉之間有了浮梁②。吳國爲了參加中原會盟及用兵，可以不憚煩的開掘邗溝及黃溝，陸地開路工程比開運河方便，想來爲了軍事及大批的運輸，交通線有較永久的道路，毋寧是合理的假定。

在這種交通線上，商販運輸，無妨與官方的用途同時有之。

---

① 以上交通路線的敍述，係節取史念海研究的大意，史念海，河山集（又名中國史地論稿，北京，三聯，1962）p.67-81。

② 左傳，40／9，41／9。

魯僖公卅五年秦師襲鄭，過周北門，顯然走的是一條大路，及滑，大軍却遇上了赴周貿易的鄭國商人弦高。倉猝之際，弦高以牛十二作爲犒師。若這些牛均由弦高的車隊中提供，則這一個商隊不能算小。同時他又「使遽告于鄭」，遽是傳驛，更足見商人也可以使用大路上的傳驛設備①。魯成公五年，晉國山崩，晉公以傳召伯宗。在路上遇見重載的運輸車。伯宗的驛車要求他讓道，這位駕車的「重人」則說「待我不如捷之速也」。大路上重載的車輛不易轉動讓路，官家的急傳以繞行爲速，足見民間車輛在大道上行駛也是常事②。甚至官方還開路以方便商業爲着眼點。晉文公新爲晉君，經濟政策中即有「輕關易道，通商寬農」一項。平易道路並非僅僅戎車是利時③。

方便的交通，可以導致各地區物品的交流。地方性的特產尤可變成「外銷」的貨品。齊國濱海，魚鹽爲得天獨厚的資源。齊國始終富强，以魚鹽之利爲主要的經濟原因。是以管仲「通齊國之魚鹽于東萊，使關市幾而不征，以爲諸侯利，諸侯稱廣焉」④。魯國的紡織工業，在春秋的中國，大約是很特出的。魯成公二年，楚軍侵及陽橋，魯國送給楚一百名工匠，一百名裁縫，一百名織工，才換得和平。足見魯國的手工藝有其特長。另一段故事：昭公二十六年魯國季孫氏的家臣，賄賂齊國大臣高齮的是兩匹

① 左傳，17/7-8。
② 左傳，26/5。
③ 國語，（四部備要本）10/17。
④ 國語，6/14。

極薄的細錦，卷縛如瑱，只有小小一把，其工細可知①。楚國在南方崛起，浸浸乎問鼎中原，齊晉霸局，都以楚爲主要敵手。但不論戰爭抑是和平，夏楚週旋的後果，誠如傅孟眞先生指出的古代東西夷夏局面，一轉而爲南北對峙。這一局面却也使南方的特產爲北方所用。楚材晉用，固不僅限於人材，原也包括物產在內。所謂「杞梓皮革自楚往也」②。晉文公得國以前，流浪在外十九年。他在楚國與楚君談話，說到未來將退避三舍以報楚國，也說到「子女玉帛則君有之，羽毛齒革則君地生焉，其波及晉國者，君之餘也」。可見至少楚國的羽毛齒革早已可能外銷晉國了③。事實上，春秋已有一些往還列國之間的國際商人。魯文公四年，晉國荀罃被俘在楚，鄭國的賈人打算把他藏在褚中走私出境，事情未成，荀罃被釋。後來這位賈人赴晉，又遇見了已成爲重要人物的荀罃，待他甚厚。他不願居功，遂赴齊國。數其足跡，這位歷史上未留姓字的鄭賈人，顯然在楚晉齊鄭諸處貿遷來往。褚絮爲物不算貴重，仍可成爲當時區間貿易的貨物，更貴重易運的貨品，大約尤爲商人當作貿易物品了④。

當時各國以鄭衞宋居交通的衝要，是以發展了相當程度的商業。前面弦高，鄭賈人各條例證，都說明了鄭國商人的活躍於國際間。鄭國國內，商人與政府之間也有極密切的關係。左傳昭公十六年，記載一段政府與商人的協議：晉國使韓起在鄭國想要購

① 左傳，25/12，52/1。
② 左傳，37/7。
③ 左傳，15/6。
④ 左傳，26/3。

買一隻玉環，價錢已講妥了，韓起向鄭國的子產請求購置，子產回答「昔我先君桓公與商人皆出自周，庸次比耦以艾殺此地。斬之蓬蒿藜藿而共處之，世有盟誓以相信也，曰爾無我叛，我無強賈，毋或匄奪，爾有利市寶賄，我勿與知，恃此質盟，故能相保以至于今」①。由這段故事推斷，鄭國的商人有某種相當於公會的組織，方可成爲盟誓的主體。當年鄭桓公東來，鄭國的商人可能原來非其服屬，委質爲臣，却仍保持一定程度的自主性。鄭對於市易一途，確有專門的官員管理，號爲褚師。公孫黑將死，還希望兒子能得到這個職務②。

五　春秋的都邑

各國都邑，以左傳所見的描述，約述如下：

鄭國都城，由散見的地名綜合，其規模似乎頗爲可觀。城門有南門曰里門，通向成周王畿，東門曰鄟門，東走魯衞。西門曰師之梁，北門無別名。外面一層，楚伐鄭入于桔柣之門，然後入自純門，則南門至少有三重。純門之內有逵市，據說是郭內道上的市街。皇門之內仍有逵路，據說寬有九軌。城南另有時門，臨洧水之上，不知是否水門？宋伐鄭楚渠門入及大逵，則東門也有二重，而且也有很寬廣的大路。自西入城可經墓門之瀆入國，大約實在是水門了。北門有舊北門，相對而言，當有一個新北門？其

① 左傳，47／11。

② 左傳，42／3，其他各國有褚師一職爲宋、衞，也是世官。與此相似的則是魯國的賈正，顧棟高春秋大事表（皇清經解續編本）10／31，37。

內則又有閨門。東南門曰倉門，道路名稱，除上述逵路，大逵外，猶有周氏之衢，子產殺公孫黑，尸諸於此「加木焉」，必是來往行人不少的地方，始宜於陳尸示衆，公告罪名。住宅區有南里，處於桔柣之門外面，是以知伯伐鄭入南里門于桔柣之門，當是附郭的新擴區？論語有東里子產之稱，則東里也是城東的住宅區①。這個城市有三層城門，城外却仍有南里，最可能是由于城市的膨漲，必須一次又一次的加築外城圈，使城外的人口也獲得適當的保護。逵市之稱，尤饒興味，當是大道漸發展爲商業區。而鄭國大逵之寬廣，自然對交通有其作用②。

衞也是春秋時代重要的都邑，衞原都朝歌，因狄難而遷楚邱，魯僖公三十一年，衞成公又因偪於狄人之圍而遷都帝邱，地在濮水之上。自此以後，所謂衞只指此地。孔子過衞，大爲讚嘆衞人口之衆多③。工商在衞，也有其舉足輕重的位置，衞侯以受辱而擬叛晉，王孫賈爲了激怒衞人，宣稱「苟衞國有難，工商未嘗不爲患，使皆行而後可」，終于激起衞人同仇敵愾的氣慨。可見工商或佔庶民之多數，或爲國命之所寄④。其地除東西南北四門外尙有閱門，似是稍爲偏側的城門。郭門有豚澤之門，近關及近

① 顧棟高，前引文，表七之二／1-10。

② 關於城郭問題，討論古代城市有雙重城牆及其作用者，有宮崎市定，「中國古代は封建制度か都市國家か」史林 33 卷 2 號（1950），惟城中人口固不必以農業爲或產者爲主體，如宮崎所說也。

③ 論語，13／3。

④ 左傳，55／8。

郭的死鳥，大路則有馬路之衢①。

宋都商邱，城門特多，正東曰揚門，東城南門曰澤門，其北門曰桐門，西門無別名，東南城門曰盧門，又有曹門，西北走曹，則當是西北門。蒙門，依蒙城方位定之，亦是東北門。外城門曰桑林門，關門曰耏門。里名有南里、新里、公里。華氏居盧門，以南里叛，則南里有可據以爲叛的實力或建築物，當不是很小的地區。全城城門不僅在正方位上，也可在四個偏角。所謂東城南門，據孟子魯君夜間之宋呼于垤澤之門一事覘之，當是外城門。可能東城即是東郭的地區。這個城區大約也頗不小的。添設的外郭當也是爲了保護膨漲的人口②。

魯都曲阜，地點不如鄭、衞、宋，居四衝之地，但因春秋記魯特詳，對曲阜的描述也特多細節。城長委曲七八里，其正南曰稷門，僖公廿年更高大而新之號爲高門，南門之西曰雩門，是南城西門。東門之左曰始明門，亦曰上東門是東城之北門，定公八年，公斂處父帥成人自此入城，與陽虎戰於南門之內。由此推論，東城也是一個子城型的外郭。東門之右鹿門，是東城南門。襄公二十三年臧紇斬鹿門之關出奔，則外此便別無城門，可見東城是一個外城。正西的史門，正北的圭門，又名爭門，西郭門曰子駒之門，東北郭門曰萊門。宮中若干處高臺及廟寢。其內城曰中城。城外則有東郛西郛與中城對言。大路有五父之衢。季武子對國人詛盟於此，可知是來往行人衆多之處。曲阜的大概情形，可

① 顧棟高，前引文，七之二／20-23。

② 顧棟高，前引文，七之二／12-15。

以略知①。

齊都臨淄，城周五十里，有十三門，是春秋有名的大城邑。由已知的城門言之，其西曰雍門，南曰稷門，西南曰申門，西北曰揚門，東門曰東閭，東南曰鹿門，郭門曰郭關。宮城外門曰虎門，城內大路曰莊曰嶽。孟子所謂置之莊嶽之間，以象徵滿是齊國口音的地方，當是人來人往的大街。魯襄公二十八年，陳桓子得慶氏之木百車于莊，道路而可停駐百乘木材，其寬廣可知②。

晉自穆侯以後居絳，考侯改絳曰翼，獻公又北廣其城方二里，命之曰絳，則翼與絳原是一地二名，但新闢的北城子城，襲用了舊名而已。晉于魯成公六年遷都新田，又名新都曰絳，自此迄於春秋末，都以新田爲絳。其地「土厚水深居之不疾，有汾澮以流其惡」，當時另有可遷之地爲郇瑕氏之地，離產鹽的解池不遠，韓厥却以爲「國饒則民驕佚，近寶公室乃貧」，主張不要遷去土薄水淡的郇瑕，而遷都土厚水深的新田③。足見韓厥原意只在發展都城附近的農業，而不主張讓人民有機會追求「末利」。絳既以農產爲主，又不居交通要道，然而絳到底是霸主的都城，冠蓋往來，仍難免某種程度的商業活動，是以叔向說「夫絳之富商

① 顧棟高，前引文，10-20。

② 顧棟高，前引文，22-25。

③ 左傳，26／3。近年考古發掘，在侯馬發現古城二處可能是新田的遺址，出土有宮殿廢址，銅器和骨器作坊，和陶窰。兩個古城都不算大，牛村古城南北的1,340～1,740公尺，東西長1,100～1,400公尺，西北角與平望古城揷接，殆卽翼與絳的關係？參看山西省文物管理委員會「侯馬工作站總收穫」考古 1959 (5)，pp.222-228。

，韋藩木楗以過于朝，唯其功庸少也，而能金玉其車，文錯其服，能行諸侯之賄，而無尋尺之祿，無大績于民故也」①。上文曾提過一位想私運晉俘離楚的「鄭之賈人」後來又曾在絳與當時已居顯職的荀罃晤面，這位賈人當即是能行諸侯之賄的富商一類人物。春秋末季，甚至晉國的稍次一級的城市，也可以成爲相當的財源。尹鐸被委任治晉陽時，他向趙簡子請示究竟視晉陽「以爲繭絲乎？抑爲保障乎？」爲前者，城邑可發展爲經濟都會；爲後者，則可發展爲軍事基地②。

南方諸國，文獻資料不足，但知吳城姑蘇係闔閭所建，大城城週四十二里三十步，小城八里二百六十步，開陸門八水門八，均伍子胥所制，規模可想③。楚郢都爲南方巨强的首都，雖不知究竟，但想來也當是一個大型都會。

考古學上的資料，點點滴滴也積聚了不少。其中有些古城可能從未具有商市功能，然仍不失爲城邑。大部遺址經春秋至戰國繼續使用，而又以戰國遺址爲多。惟洛陽西部東周古城當是春秋王城故址。這個城址的城牆周圍約十二公里，比漢代古城大得多。臨淄古城，東西約四公里，南北四公里餘。曲阜古城東西約3.5公里，南北約2.5公里。較小諸侯的城邑則有薛滕，前者東西2.8公里，南北3.6公里，後者的內城東西900公尺，南北

① 國語，14／14。

② 國語，15／4。

③ 顧棟高，前引文，七之四／32。

600公尺，外城據估計東西1.5公里，南北約1公里①。

春秋古城遺址，幾乎無例外的，有大量土台基地，散布在城區較爲中心的部份，由其建築遺存判斷，當是宮室宗廟②。核對文獻，春秋都邑中這種土台也不少。例如魯昭公伐季氏，季平子「登台而請」，此台當是季氏最後還可據守的地點③。曲阜又有泉台，觀台，党氏台，武子之台，諸處。後者是爲了墮三都，魯公及其臣子據守抵抗叔孫輒的地方，可覘見高台有其軍略上的重要性，也適足顯示春秋都邑的政治性④。

不過春秋城市中的貴族住宅，並非一定集中在內城或高亢的土台上。也許由於城市的成長迅速，也許由於市集的侵入住宅區，總之在貴族邸宅附近已有市場，例如晏氏在齊地位頗高，其住宅却鄰近市區，左傳昭公三年，齊景公想爲晏子換一處較好的住宅，理由是「子之宅近市，湫隘囂塵，不可以居，請更諸爽塏者」，晏子辭謝了，「君之先臣容焉，臣不足以嗣之，於臣侈矣，且小人近市，朝夕得所求，小人之利也，敢煩里旅」⑤。游氏在

① 考古研究所洛陽發掘隊，「洛陽澗濱東周城址發掘報告」，考古學報1959(2)。
大島利一，前引文，p.60，參看關野雄 中國考古學研究（東京，1956），p.281 及有關名城調查諸篇。

② Kwang-Chih Chang, *Early Chinese Civilization*, pp.67-68.
關野雄，「前漢魯國靈光殿の遺址」（前引中國考古學研究）。

③ 左傳，51／10。

④ 顧棟高，前引文，七之一／14-16，左傳，56／5。

⑤ 左傳，42／6-7。

鄭，也是大族，而其廟在大路的南面，其寢在大路的北面，庭院都很狹窄①。廟寢通常相連，而被道路阻隔，自係不得已。大約城中已經擁擠，不得不爾。

由齊晉二例看來，有些春秋城邑已逐漸由純政治與軍事的功能轉變爲兼具經濟功能了。

六　戰國時代的商業

春秋時代已發生的轉變，在戰國時代繼續而且加速。衆多小國的合併於七强及若干次等强國，使較大的地域統一於同一政府之下，對於改進道路及減少邦國間關隘限制，都會有相當程度的影響。戰國時代的行旅往返，可以說明此點。孟子以一個並無特殊職務的學者，可以後車數十乘，傳食於列國之間。而虞卿也可以挑着擔子單獨旅行。地居中原的大梁則可以有人民駕車來往日夜不休如三軍之衆②。

區間貿易的另一個相關問題，是地方特產的互相依賴。禹貢如係戰國作品，則各州的土貢適足以表示戰國時各國的特產。如兗州的漆絲；青州的鹽絺海物、絲枲、檿絲，徐州的蠙珠、魚、玄纖縞；揚州的金三品，瑤琨、篠、簜，齒、革、羽、毛，木材，織具，橘柚，荆州的羽、毛、齒、革，金三品，杶、幹、栝、柏

① 左傳，48／10。

② Cho-yun Hsu，*Ancient China in Transition*（Stanford University Press，1965）pp.116-118。

戰國外交使節動輒以百乘出使，戰國策隨處可見，如戰國策（四部備要本）22／6，孟子（四部備要本）6上／4，戰國策22／3。

，礪砥、砮丹，箘簵楛，菁茅，玄纁，璣組，豫州的漆、枲、絺、紵，纖纊，梁州的璆鐵銀鏤，熊羆狐狸，織皮，雍州的球琳琅玕。此中有天然產物，有人工製品①。周禮職方氏所舉各州特產，也與此相符：兗州與青州的魚產，揚州的錫銅竹箭，荆州的丹錫齒革，豫州的林漆絲枲，幽州的魚鹽，冀州的松柏，并州的布帛，雍州的玉石②。大率言之，東方燕齊的魚鹽，南方荆楚的金屬木材，中原的絲麻紡織品，都是各地天然條件所賦與的特產，有全中國性的市場，却不是各地都能生產。

以工藝方面言之，各地也自有特色。例如考古常發現的戰國漆器，似以楚國爲主要產地。其藝術之精美，已爲人所共知，不用此處介紹③。又如宋人的精細雕刻，大約獨擅勝場，韓非子舉了宋人刻畫藝術的例子。據說「宋人有爲其君以象爲楮葉者，三年而成，豐殺莖柯，毫芒繁澤，亂之楮葉之中而不可別」④。直到漢代仍有宋畫吳冶之稱⑤。這許多地方特產是可以爲各地的消費者一體享用的。李斯諫逐客書卽指出秦王宮中種種服御使用的珍寶玩好盡出自四方各地，例如昆山之玉，隨和之寶，明月之珠，太阿之劍，翠鳳之旗，靈鼉之鼓，夜光之璧，犀象之器，駿良

① 尙書今古文注疏，（四部備要本）3上／7-3中／12。

② 周禮正義，（四部備要本）63／3-64／4。

③ 商承祚，長沙出土楚漆器圖錄（上海，1955）序p.4，又可參看湖南省文物管理委員會「長沙出土的三座大型木槨墓」考古學報 1957 (1) p.99。

④ 韓非子，（四部備要本）7／4。

⑤ 淮南子，（四部備要本）19／7。

駃騠，江南金錫，西蜀丹青，宛珠傅璣，阿縞之衣，錦繡之飾，……都不是秦國的土產而輻輳於秦庭①。

最足以表現活潑的商業活動者，厥爲貨幣的出現，春秋時代的貨賄似仍以實物爲主，而戰國時代則已有大量的銅製貨幣週流各地。文獻中提到用貨幣之處，多不勝枚舉②。

戰國貨幣的實物，傳世殊多。可分刀，布，圓錢，楚鍰四種，刀幣主要流行於齊燕趙，齊刀較大尖頭，燕趙的刀，十型，方頭或圓頭。布錢爲三晉的貨幣，有方肩圓肩，方足尖足，方袴圓袴諸種。周秦用圓錢，楚用類似貝形的銅幣，而同時也有劃成小格金版，上書「郢寽」或「陳寽」，作爲貨幣。凡此種種貨幣，多有鑄造地點，貨幣單位及價值，如刀布有「梁正尙全尙寽」，「垣釿」，「齊夻化」，「齊建邦造夻化」，秦圓錢「重一兩十二朱」之類，不勝枚舉③。

一國貨幣之出現於另一國，自可說明兩地之間有經濟交流。古代窖藏出土有包括諸種貨幣於同一容器中的例證，更可說明貨幣之無國界，正爲了經濟上中國已是一個互相勾絡的整體。再以特殊情形言之，源於齊國的刀幣，能侵入燕國已可覘見齊國經濟

① 史記會注考證，（臺北，藝文影印本）87／8-9。

② 例如墨子經說下，「買刀糴相爲賈，刀輕則糴不貴，刀重則糴不易，王刀無變，糴有變。歲變糴，則歲變刀。」墨子（四部備要本）10／12，此是討論物價與幣值的關係了。

③ 關于先秦貨幣的著作，王毓銓，中國古代貨幣的起源和發展（上海，1957）及同氏英文著作，Wang Yü-Chuan, *Early Chinese Coinage*,（New York，American Numismatic Society, 1951）。

力的影響北鄰，而趙國兼用刀布，足知刀幣的力量已侵入布幣流通的三晉範圍了①。

總之，上述貨幣經濟的發展，與活潑的區間貿易互爲倚伏，而兩者都相當程度的促進城市的發展。

七 戰國的城市

據漢代的鹽鐵論通有篇追述戰國的大都市，「燕之涿、薊，趙之邯鄲，魏之溫軹，韓之滎陽，齊之臨淄，楚之宛丘，鄭之陽翟，三川之兩周，富冠海內，皆爲天下名都，非有助之耕其野而田其地者也，居五諸侯之衢，跨街衝之路也」②。以上各地都因位居交通中心而成爲名都，其中只有小部分也兼具政治功能，如臨淄即爲齊國的首都。若加上後一類，則大都市中尙須包括曾爲國都的安邑，大梁；鄭，河南，洛陽，鄢郢，壽春；陳，濮陽；雍，咸陽各處。再加上定陶，鄧，宛，宜陽，吳會，大約戰國時代的中國有二三十個頭等的大都市。如以曾鑄貨幣的都市加進去，又可增加一批：例如魏的蒲阪，山陽，晉陽，共，虞，垂，垣，平周，皮氏，高都，宅陽，長垣；趙的柏人，藺，离石，晉陽，武安，中陽，武平，安平，中都；韓的平陽，高都，安留，長子，涅，盧氏；齊的即墨……。大約總數當在五六十個左右

① Hsu 前引書，p.121，王毓銓，前引書，p.70。Cheng Te-kun, *Archaeology in China*（Cambridge, Heffers, 1963）Vol. Ⅲ，p.70。
夏鼐，新中國的考古收獲（北京，1961）p.67。

② 鹽鐵論，（四部備要本）1／6-7。

①。

戰國的行政都市，因郡縣制的確立，而使郡城縣治均具有構成都市的條件，可能郡城有數萬人口，縣城有數千人口，是以三萬戶是封太守的標準，而千戶是封縣令的標準②。也因此而有「今千丈之城，萬家之邑相望」的說法③。上黨一郡，即有城市之邑十七，城邑相望，倒也未必是過分的誇張④。若干居交通要道的城市，當然可以有更多的人口，宜陽不過是一個縣治，但因其居南陽與上黨之間，具有戰略地位，兩郡的積蓄都集中在宜陽，以至可以號稱「名為縣，其實郡也」。宜陽的城周可有八里，軍隊可駐十萬，積粟可支數年，其大可想可知⑤。

戰國都市有單純由於經濟條件而發達的，最好的例子是陶和衞。陶在今山東定陶附近，春秋為曹地，無籍籍名，春秋末年，陶忽然成為繁榮的都會，陶朱公在陶卜居，即為了「陶為天下之中」，於此三致千金。近人史念海由歷史地理研究，認為吳開掘了邗溝及黃溝，使江、淮、濟、泗幾條河流可以聯絡交通。陶居這一新水道網的樞紐，又加上濟泗之間西至黃河平原都是古代重要的農業生產地區，是以陶佔盡地利。鴻溝的開鑿，更使陶居於濟，汝，淮，泗水道網的中央，近則西迫韓魏，東連齊魯，遠則

① 楊寬，戰國史（上海，1955）pp.47-48，53-54。

② 戰國策，18／9。

③ 戰國策，20／1。

④ 戰國策，18／9，又韓策謂張翠稱病，日行一縣。（同上，27／1）病而日行一縣，縣邑之相邇可知。

⑤ 戰國策，1/2，4／4。

可由水道及於江淮。這一經濟都會的繁榮，竟可使強秦的權臣魏冉掠取陶作為自己的封邑①。

另一經濟都市為衞的濮陽，衞在戰國只是微不足道的小國，但濮陽可經濟水與陶聯絡，由秦經安邑向東通往定陶的北道，非經過濮陽不可，魏遷大梁，大梁邯鄲之間的交通也當經過濮陽。河濟之間農產亦富，也使濮陽具備經濟都會的資格。由于水道縱橫，新興的經濟都市尚有獲水睢水之間的睢陽，獲水泗水之間的彭城，和楚夏之間的壽春②。

此外，太行山東邊南北走向的大道連結了薊與邯鄲，「西賈上黨，北賈趙中山」的溫軹，「東賈齊魯，南賈梁楚」的洛陽，「西通武關，東受江淮」的宛，關中「南鄰巴蜀，北接胡苑」，而櫟陽更是「北却戎翟，東通三晉」，咸陽又居關中的中心，鄭居江漢，上接巴蜀，下通吳會。凡此都是交通樞紐的地位③。

考古學家發掘得到的戰國城市遺址，已為數不少。張光直列舉了下列諸處及其概況（參看附圖4，但張氏所舉春秋時代遺址數例，則予排除）：

⑴周王城，在河南洛陽，大致成正方形，北城城牆長2,890公尺，中央及靠南部分的重要建築，城西北有陶窰及骨器作坊，城中散見水溝遺址。

⑵魏安邑，在山西夏縣，城有外中內三層，中城居西北角，北牆長4,500公尺，南端寬2,100公尺，內城似是宮殿所

① 史念海，前引書，pp.110-120。

② 史念海，前引書，pp.121-124。

③ 史念海，前引書，pp.124-130。

在，正居大城圈的中央。

(3)魏魏城，在山西芮城，未全部發掘。不是很整齊的正方形，每邊約長1,500公尺，有磚瓦遺存。

(4)韓宜陽，在河南宜陽，發掘得夯土圍牆，正方，每邊長1,400公尺，有磚瓦散布遺址表面。

(5)趙邯鄲，在河北邯鄲，遺址有相連接的二城，旁邊可能有第三個城址。本城約略成正方形，每邊長1,400公尺，東城有一子城，以本城東牆為西牆，南北牆各延伸約本城的一半長度，北城也有一段向北延展的牆垣，可能是另一子城。本城南北中線上有一串土台基址，均有磚瓦散佈，當是宮室宗廟的所在，城中有若干墓葬。

(6)趙午城，在河北午城，略呈方形，每邊長1,100公尺，沿北牆有水溝，城中出土磚瓦，布錢，銅鏃。

(7)趙午汲，在河北武安，有古城遺址二處，西城約呈長方形，東西889公尺，南北768公尺，四城城門各有道路，城中有水井陶窰遺址。

(8)燕下都，在河北易縣自1930開始曾多次發掘，城中出土遺址及遺存均極豐富，城呈長方形，東西長八公里，南北長四公里，中線另有一牆及水溝分割全城為東西兩區，東城北區又有一牆隔開，約占東城三分之一的區域，西城較為後築，東城北區有宮殿遺址的土台基址若干處。東城南區有冶鐵作坊，武器作坊，鑄錢，燒陶，製骨器諸般工廠。宮殿及作坊四周為居住遺址，東城的西北角則有墓葬羣。城中有水溝數條。

(9)齊臨淄，在山東臨淄，城東西長四公里，南北則較四公里稍長。西南角另隔為小城，面積約1,350方公尺。出土遺物有磚瓦陶片，刀錢，錢模，銅鏃。陶製鏡模，陶印。據估計，城中人口當有二萬戶。

(10)邾邾城，在山東鄒縣，城牆沿山而築，兩山夾輔，中間的谷地約1,200公尺寬，即為城區。城中片土臺長500公尺，寬250公尺，當地居民稱之為皇臺，城中有磚瓦陶片。

(11)滕、薛兩城，在山東滕縣，滕城約呈長方形東西約800公尺，南北約600公尺，薛城呈不規則形，南牆東牆約略直線直交，西北為曲折的弧線，南牆約長二公里，東牆略短。

(12)秦櫟陽，在陝西臨潼，城呈長方形，南北長2,500公尺，東西長1,800公尺，有一條直街貫穿南北，兩條橫街，貫穿東西，城中出土磚瓦，井圈陶窰，下水道，遺跡北牆外面有灌溉渠及濠溝遺跡。

(13)秦咸陽，在陝西咸陽，地居渭濱，城的輪廓，因未全部發掘，尚不可知。城中有築在臺基上的房屋銅器，骨器及鐵釘。有不少瓦管，可能為古代下水道的遺跡，水井，陶窰，窖穴，則所在都有。

(14)秦雍城，在陝西鳳翔，城長方形東西4.5公里，南北2公里，出土磚瓦，陶水管①。

山西侯馬的牛村平望兩古城是春秋時代遺址，但也繼續到戰國以後。平望城作長方形南北最長部分約1,700公尺，東西最寬部分約1,400公尺，牆外有與城牆平行的濠溝，牆內有沿牆的車

① Kwang-Chih Chang, *Archaeology of Ancient China* (Yale University Press, revised edition 1968) pp.280-305.。

道。城中有宮殿遺跡的土臺基址。城南郊分佈許多鑄銅，燒陶在製骨器的作坊，當是手工業區。

此外還有一些較小的遺址，爲韓魏趙燕楚的古城。大致均在近河地方，或作正方或呈長方，或隨地形建築，面積在0.25方公里至1平方公里之間，每邊有一二個城門及由此出入的道路，上述午汲古城的東西大街寬約6公尺，穿城而過，並有若干和大街垂直的小街道①。

綜合言之，固然若干考古學上所見的戰國古城尚未發展爲商市，大多數古城，則除了仍具有行政與軍事功能外，已有手工業作坊的普遍存在，城市方便整齊，橫街直衢，凡此說明城市已有相當程度的工業生產與商貨貿易的功能。尤其前者，由其規模言，侯馬鑄銅工場的內範數以萬計，興隆冶鐵工場的農具鑄範重數百斤，凡此均可看出生產的數量相當龐大。而且侯馬鑄銅工場三處，多有專門的產品，也足見生產已有分化專業的趨向②。

戰國時代商業的發達，由前敍貨幣流通的情形已可覘之。史記貨殖列傳更有極爲生動的描述。太行山以西的材竹穀（穀樹的皮），纑（山間野紵），旄，玉石；山以東的魚鹽；江南的枏梓，薑桂，金，錫，丹沙，犀，瑇瑁，珠璣，齒革；北邊的馬牛羊

① 夏鼐，前引書，p.68。

② 山西省文物管理委員會，「侯馬工作站工作的總收穫」考古，1959(5),pp.222-228。

鄭紹宗，「熱河興隆發現的戰國生產工具鑄範」考古通訊，1956(1)。

旃裘筋角，都已商賈販運四方①。可以致富的行業包括畜牧，養豬，養魚，植林，果園，養竹，造漆，藝麻，種桑，顏料植物與香料植物的栽培。城邑之中，經營酒釀，醯醬，屠宰，販糧，燃料，運輸，建材，木材，冶鑄，紡織，衣料，合漆，甚至鹹貨，乾貨……均可成千單位的製作與出售，以致巨富②。

其他先秦文獻資料，固然只有零碎片段的提到城市生活。綜合言之，仍可得到一些有趣的消息。史記所說諸般行業，很多可以點點滴滴得到證實。一個城市之中，有政府官署，宮室台榭。可是在附近卽可有依賴手藝渡日的工匠作坊③。街市朝聚暮散，所謂「市朝則滿，夕則虛，非朝愛市而夕憎之也，求存故往，亡故去」。這種貿易區大約是集中百業的市場④。街市上面，大而珠寶銀樓，小而賣卜的小攤子，無不有之⑤。市井之徒更是可在酒樓賭場中與朋輩飲食流連，酒色徵逐⑥。城市中招徠了任俠姦

① 史記，129／45。

② 史記，129／31-37，43-44。

③ 呂氏春秋記載宋國製輓的工人，住在貴族司城子罕的南鄰。呂氏春秋（四部備要本）20／9。

④ 戰國策，11／3-4。

⑤ 關於珠寶店，如楚人賣珠，鄭人買櫝還珠的故事，韓非子（四部備要本）11／3，關於銀樓有齊人往「鬻金者」之所奪金的故事，呂氏春秋16／16，關於賣卜，戰國策8／4。

⑥ 關於酒樓，韓非子13／8，關於賭博及倡優，史記129／29，43。

人，也集中了高談濶論的學者名流①。

由於人口衆多，手藝工匠也可以有不惡的工資，據說竟可以「一日作而五日食」②。甚至殘廢的人只要有一技之長，例如浣洗縫補，或篩精米，也足以餬口了③。有許多的人口在都市中謀生，因此不僅城郊會有種水菓蔬菜的「唐園」，有編打草鞋及草蓆的貧戶④。而每天出入城門的車輛，也足夠壓出兩條軌跡了⑤。

形容戰國頭等大都市的資料，以史記蘇秦列傳的一段最傳神：「臨菑之中七萬戶，臣竊度之，不下戶三男子，三七二十一萬，不待發於遠縣，而臨菑之卒，固已二十一萬矣。臨菑甚富而實，其民無不吹竽鼓瑟，彈琴擊筑，鬪鷄走狗，六博蹋鞠者。臨菑之途車轂擊，人肩摩，連衽成帷，擧袂成幕，揮汗成雨，家殷人足，志高氣揚。」⑥

臨淄是否眞有這麼多人口，學者見仁見智並不一致⑦。即使

① 孟嘗君招致天下任俠姦人入薛，據說有六萬家之多，史記 75／26，又如信陵君也以監門屠夫爲賓客，史記 77／4-5，齊宣王在稷下集合了文學游說之士數百千人，史記 46／31 。

② 管子，（四部備要本）15／14 。

③ 莊子，（四部備要本）2／14 。

④ 管子，23／15 。

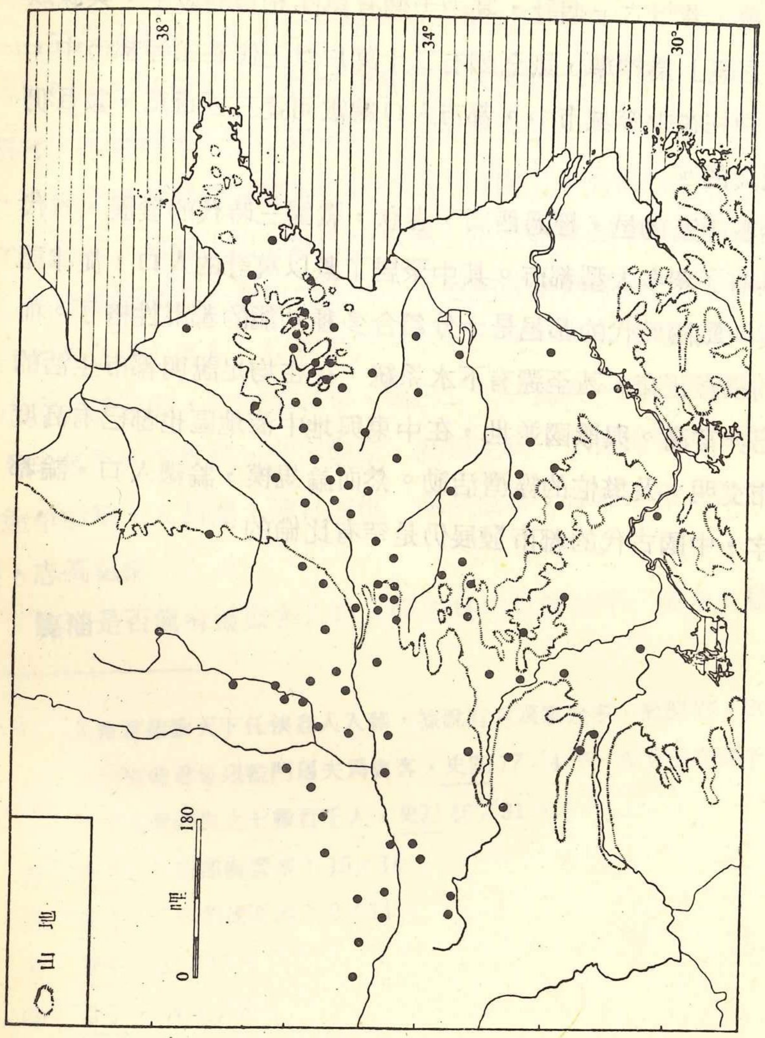
⑤ 孟子，14 上／6 。

⑥ 史記，69／27 。

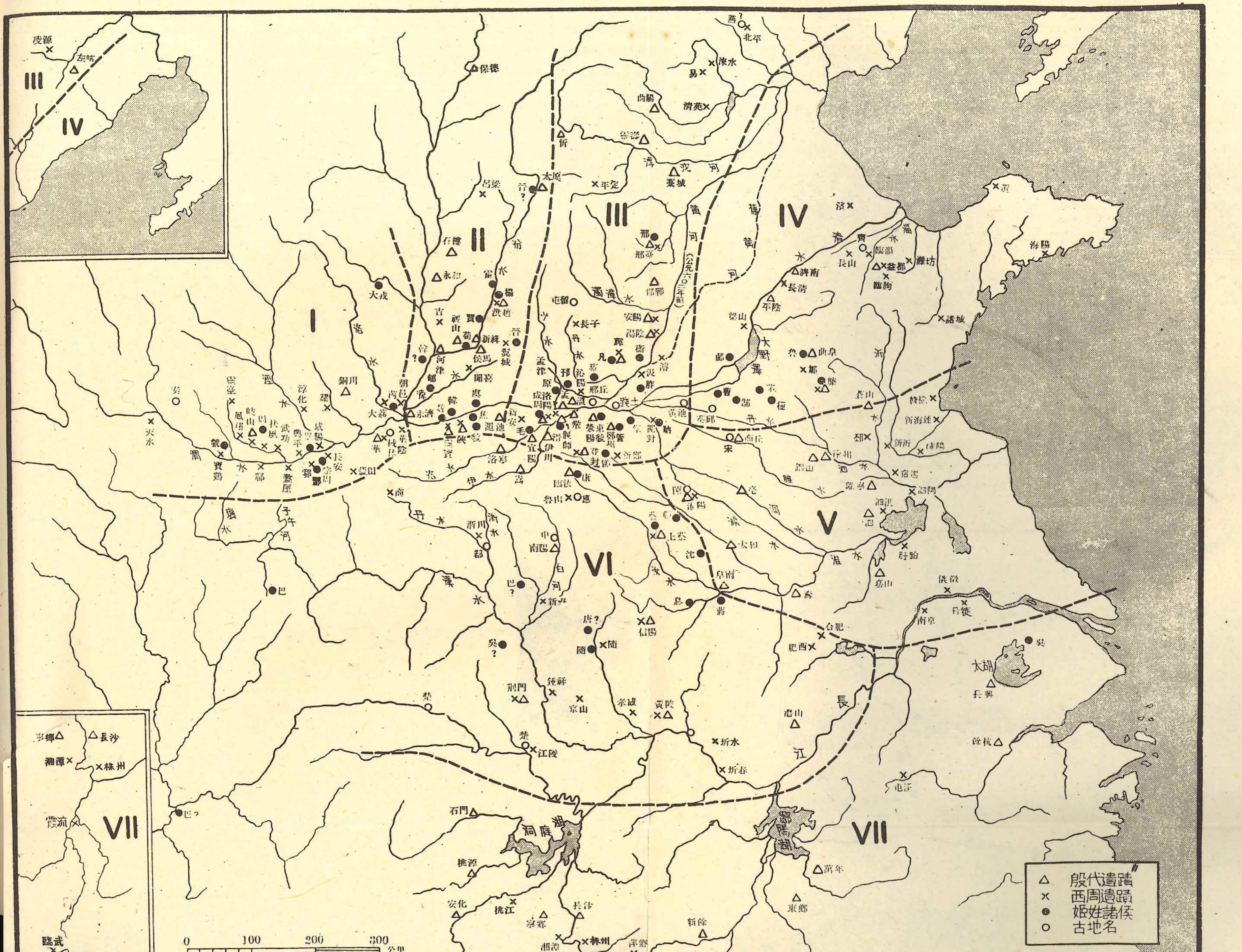
⑦ 如Wheatley 即極爲懷疑此數的誇大，Paul Wheatley 前引書，p. 190，關野雄認爲以臨淄古城面積計算二三萬戶是相當合理的估計。中國考古學研究（東京，1956）pp.141 以下。 中國學者則至今未見有懷疑這個數字者。

只以史記所說三分之一計算，臨淄仍有十餘二十萬的人口，全國重要都會，若以六十個計，其中十個有與此相當的數字，其餘以「萬家之邑」爲標準，則全國有二十萬戶以上住在頭等都市中，五十萬戶住在中等城市中。都市人口總數可達三四百萬，數目仍是很龐大的。

由數十家的邑，經過西周，春秋，戰國三時代的發展，古代中國具有了衆多大型都市。其中聚居了數以萬計的人口，從事諸種行業。戰國時代的都邑是十分符合多種功能的都市性格了。而街道的橫直正交，甚至還有下水系統，在在均足說明都市生活的水準已非常高。與戰國並世，在中東與地中海地區也都已有高度的都市文明，及繁忙的經濟活動。然而論規模，論總人口，論都市數字，中國古代的都市發展仍是罕有比倫的。

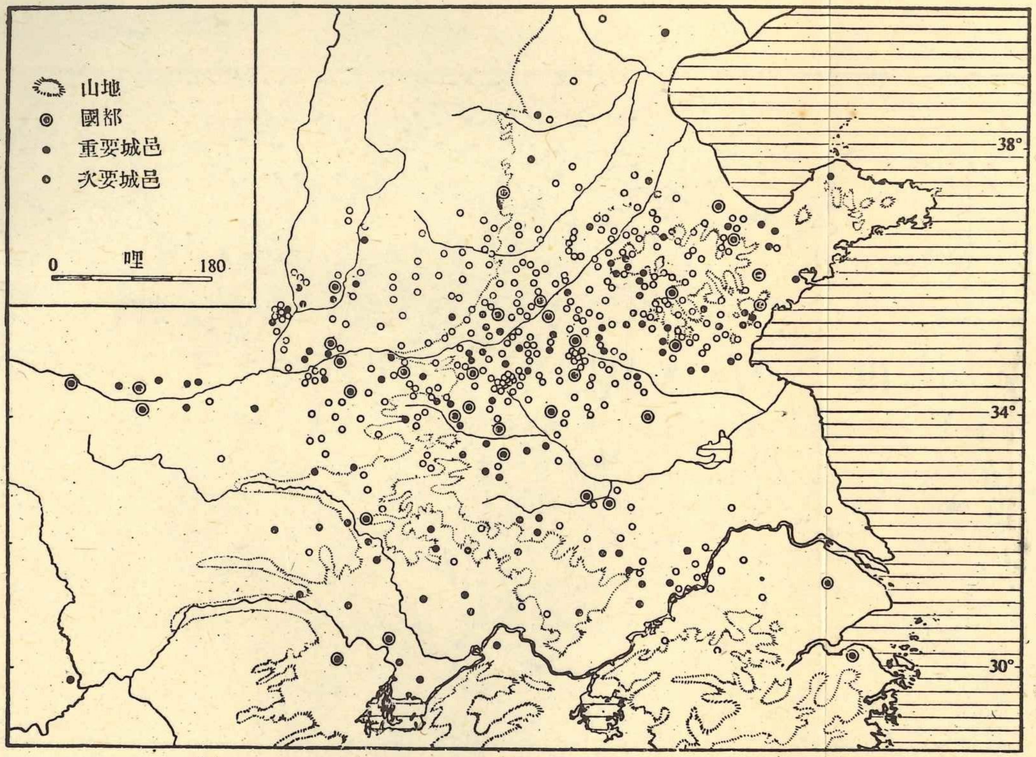


附圖一：西周城邑分佈圖
（採自 Paul Wheatly, 前引書 fig 13）

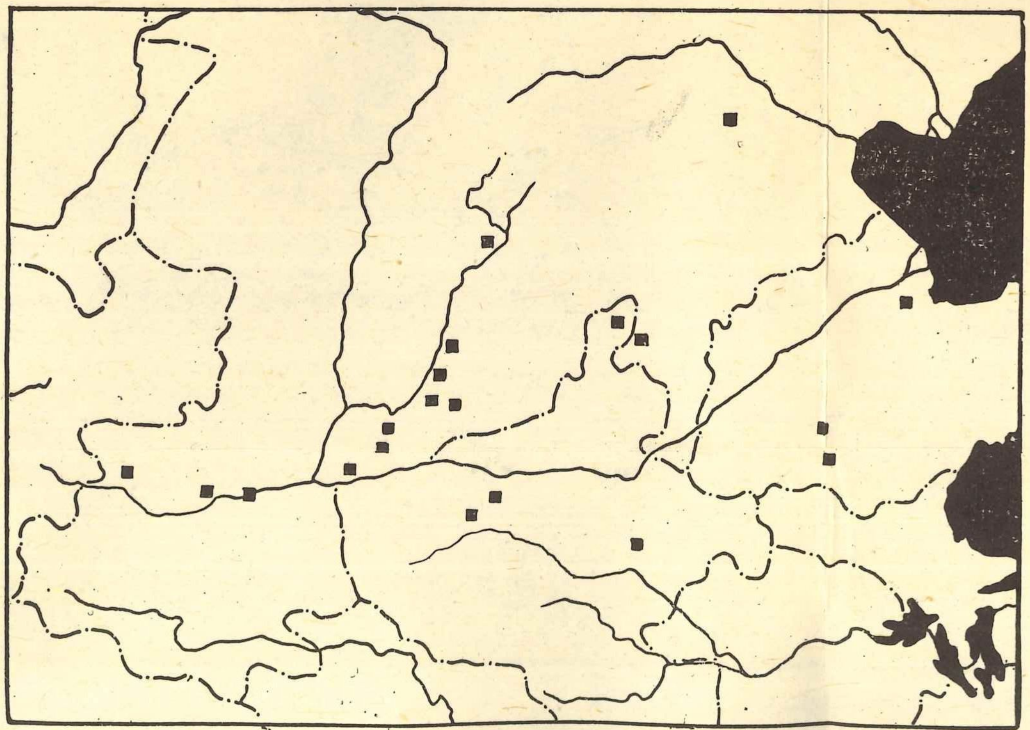


附圖二：西周封建諸侯圖

（採自伊能道治前引書 p. 248 後頁）



附圖三：春秋城邑分佈圖　（採自 Paul Wheatly, 前引書 fig 14）



附圖四：東周古城遺址　（採自據 Kwang chih Chang, *Archaeology of Ancient China*, fig.96改製）

釋俠

錢 穆

韓非五蠹謂：「儒以文亂法，而俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。」淮南說山訓亦曰：「喜武非俠，喜文非儒。」此當時儒俠兼擧之證。而自莊子以來迄於韓非之顯學，又多並稱儒墨，近人遂疑俠卽墨徒，而目儒墨爲文士武士之分者。竊案其說，殊不可據。韓子五蠹，一曰學者，二曰言談者，三曰帶劍者，四曰串御者，五曰工商者。學者卽兼包儒墨，帶劍者則以武犯禁之俠也。然則俠乃戰國中晚期新起一流品。若專言學術，則儒墨對擧。若並稱儒俠，則儒卽兼墨，不得目俠爲墨，卽憑韓非書可證。又考五蠹有云：「離法者罪，而諸先生以文學取。犯禁者誅，而羣俠以私劍養。」又云：「富國以農，距敵恃卒，而貴文學之士。廢敬上畏法之民，而養遊俠私劍之屬。」又曰：「明主之國，無書簡之文，以法爲教。無先王之語，以吏爲師。無私劍之捍，以斬首爲勇。」此以私劍遊俠與文學之士對擧。凡稱詩書，道先王，治文學，此儒墨所皆然。故知以文亂法，儒已兼墨，以武犯禁，俠非墨徒。儒墨與游俠流品各別，不得相混淆也。

抑觀於太史公書，其言游俠，又微與韓非差池。史記游俠傳：「古布衣之俠，靡得而聞已。近世延陵孟嘗春申平原信陵之徒，皆因王者親屬，籍于有土卿相之富厚，招天下賢者，顯名諸侯。不可謂不賢者矣。此如順風而呼，聲非加疾，其勢激也。至如

* 本文原載成都學思雜誌第 1 卷（1942），後收入氏著「中國學術思想史論叢」第二冊（台北東大圖書公司，1977）。

閭巷之俠，修行砥名，聲施于天下，莫不稱賢，是爲難耳。然儒墨皆排擯不載，自秦以前，匹夫之俠，湮滅不見，余甚恨之。」是史公明謂先秦游俠，儒墨皆排擯不載矣。烏得輕謂俠之卽墨乎？惟史公與韓非異者，史公特指孟嘗春申平原信陵爲俠。至其所養，則轉不獲俠稱。故曰：「匹夫之俠，湮滅不見。」則俠乃養私劍者，而以私劍見養者非俠。故孟嘗春申平原信陵之謂卿相之俠，朱家郭解之流謂閭巷布衣之俠，知凡俠皆有所養，而所養者則非俠。此義，又可徵之於淮南之氾論訓。其言曰：「北楚有任俠者，其子孫數諫而止之，不聽也。縣有賊，大搜其廬，事果發覺，夜驚而走。追道及之，其所施德者皆爲之戰，得免而遂返。語其子曰：『汝數止吾爲俠，今有難，果賴而免身。』」此任俠爲有所藏養之證也。至其所施德爲之戰者，則轉不得俠稱。

今再考之他說。荀悅曰：「立氣齊，作威福，結私交以立彊於世者，謂之游俠。」如淳曰：「相與信爲任，同是非爲俠。所謂權行州里，力折公侯者也。」此亦主養人言，不指見養言。故知以武犯禁，不僅指一劍之私。則韓非書之所指，殆亦以養帶劍者而言耳。此猶其言儒墨，意在孔子墨翟，不指游夏禽滑釐之徒矣。至於任俠之所養，在當時則均目爲客，或稱賓客，門客，食客。而客之中有刺客。而盛養此輩門客食客刺客者則俠也。燕太子丹，乃所謂卿相之俠，而荆軻則刺客也。漢書季布傳顏師古注：「俠之言挾也，以權力俠輔人也。」此亦不謂見俠輔者爲俠。挾輔人者有權力，見挾輔者不得謂有權力也。今分析太史公所述游俠行誼，大致有數別。一曰設取予然諾。一曰振人不贍，趨人之急。一曰以軀借交報仇。一曰藏命作姦。故曰：「言必信，行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阸困，既已存亡死生矣，而

不矜其能，羞伐其德」。凡其所謂修行砥名者率如此。豈有專指私劍之被養，刺客之勇，武士之一德，而以謂之俠乎。

古人又率言任俠。史記季布傳集解引孟康曰：「信交道曰任。」如淳則曰：「相與信爲任。」說文：「任，保也。」周禮：「五家相比，使之相保。」夫五家相保，所以便于討亡命而詰姦。今任俠之保，則特爲信然諾以藏匿亡命而作姦。然則將亡命者爲任俠乎？抑藏匿亡命者爲任俠乎？此不煩辨而知矣。韓非之六反又言之，曰：「行劍攻殺，暴傲之民也，而世尊之曰廉勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰任譽之士。」盧文弨曰：「譽疑是俠。」則韓非言任俠，本與廉勇有殊，其說亦無以大異於馬遷。惟既以養私劍者爲俠，浸假而亦遂以見養者稱俠。既以藏匿亡命者爲俠，浸假而亦遂以見藏匿者稱俠。此亦偶可有之。故韓非既云然，而史公亦曰：「孟嘗君之於薛，收納任俠姦人六萬家。」此六萬家，當不專指養人匿人，亦必多見養見匿之家矣。又淮南人間訓：「虞氏，梁之大富人也。家充盈殷富，金錢無量，財貨無貲。升高樓，臨大路，設樂陳酒，積博其上，游俠相隨而行樓下，飛鳶適墮其腐鼠而中游俠，游俠相與言曰：虞氏富樂之日久矣，常有輕易人之志，乃辱我以腐鼠。如此不報，無以立務於天下。請與公僇力一志，悉率徒屬而必以滅其家。」此所謂之游俠與徒屬，卽猶史公之稱任俠與姦人也。史公文，稱收納任俠姦人六萬家，蓋任俠爲其首，而姦人爲之屬。猶如淮南之言游俠與徒屬，亦游俠爲之主，徒屬爲之附也。

古俠字之義訓既明，則請問儒爲文士墨爲武士之說又如何？曰：此亦非可一端論。自許叔重說文以柔訓儒，後人不察，遂乃以儒家爲尚柔，因目儒者爲文士，而墨子之徒見謂可以赴湯蹈火

，因遂疑儒墨有文武之別，此亦臆測懸想，未能深窮夫古者儒墨之眞相也。請再以韓非顯學篇證之！韓非曰：「漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違于臧獲，行直則怒于諸侯，世主以爲廉而禮之。宋榮子之議，設不鬬爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以爲寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也。是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。今寬廉恕暴俱在二子，世主兼而禮之。」韓非此節，與上文孔墨侈儉孝戾並舉。蓋漆雕儒流，宋榮墨徒，漆宋之不當兼禮，正猶儒墨之不能並是。然則漆雕之與宋，固又孰爲剛而孰爲柔，孰則文而孰則武乎？孔子弟子有臺澹滅明者，史傳稱其「南遊至江，從弟子三百人，設取予去就，名施乎諸侯」，此即類後世閭巷之俠矣。孟子稱：「北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯，惡聲至，必反之。孟施舍之所養勇也，曰視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能爲必勝哉，能無懼而已矣。」孟子曰：「孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。」又曰：「昔者曾子謂子襄曰：子好勇乎？吾嘗聞大勇于夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣。孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。」是知養氣養勇，乃孔門爲敎之一端。韓非之稱漆雕，特舉儒中之一支而言。儒之中固有漆雕氏之儒，而儒分爲八，不盡於漆雕之一支。然既儒有漆雕，則不當專目爲文士可知矣。而儒行篇所記，尤足爲據。其言曰：「儒有道塗不爭險易之利，冬夏不爭陰陽之和，愛其死以有待也，壽其身以有爲也，其備豫有如此者。又儒有劫之以衆，沮之以兵，見死不更其守，其特立

有如此者。又儒有可親而不可刧也，可近而不可迫也，可殺而不可辱也。其居處不淫，其飲食不溽，其過失可微辨而不可面數也，其剛毅有如此者。又儒有患難相死，其任舉有如此者。」據此諸端，又烏見儒之尙柔，而必盡爲文士？而謂可與墨之專屬武士者作對列乎？孔子固已言之矣，曰「守死善道」，又曰：「壯士不忘喪其元。」養勇守氣，亦孔門之流變有之。而後世漸失其本，流而爲私劍之屬。夫私劍亦豈墨家之所專有乎？至如四公子卿相俠者之所養，此又當時文學游士之降而益下者，然其中亦未嘗絕無所聞于儒墨諸家之流風餘韻。故謂俠出于儒墨則可，謂儒墨分文武，而以墨擬俠，則皆不得古社會流品之眞相也。

俠之興起，蓋值古者封建社會崩潰，孔子墨翟，弟子來自四方，靡集私人之門下，其所議論施設，豈在上者之所能制馭領導乎。此即韓非之所謂以文亂法也。其風愈下愈甚，自魏文齊威國君養賢，進而變爲公子養賢，則貴族階級失其控制，平民階級崛起，即如孟嘗春申平原信陵四君之所爲。若認此等所爲謂之俠，則孔子墨翟適成爲俠之首耳。貴族階級愈崩潰，平民社會愈崛起，於是而有布衣閭巷之俠。惟百家興起皆尙文，必各有一番學術思想，而成爲一集團。此集團必是一私集團，故稱之曰家。而儒家最先起，故韓非以儒爲以文亂法之代表。至於俠，亦成一集團，而初不以學術思想爲號召，故俠不得與百家爲伍，然可見平民社會勢力之日興矣。故太史公取以與貨殖商賈並列，此皆當時社會中一流品，而與儒墨百家之爲流要不同。欲研究古代學術思想，必注意儒墨百家之流。欲研究古代社會情況，則必注意游俠貨殖之流。百家起在前，游俠貨殖起在後。又豈可謂墨者之徒之流而爲俠乎！

陸 宗教禮俗

家邦通論

李玄伯

古朗士（Fustel de Coulange）是法國一位著名歷史家。他的研究方法，簡質確實，文章亦能刪除陳言，明了易解。他是史學界所謂古朗士學派的創始人。他的著作，除若干篇歷史研究外，法蘭西古代政治制度史及希臘羅馬古代社會研究，皆是極有名的著作。後一書原名古邦（Cite Antique），在世界大戰前板本上，古邦之下注有「希臘羅馬古代社會研究」小字。茲爲容易明瞭起見，採用他作譯本的名稱。這部書在全世界常爲研究古代希羅學者所引用，在法國則爲中學生所共習，成爲參考必需的書。在古朗士以前，歐人對希臘古代常多誤解，因此常想將古代制度復興於當世。這亦如我國讀書人誤信堯舜的揖讓雍容，誤解周代制度，每每想復行古制一樣。古朗士始說明古代制度，皆生自當時的社會。古代社會既不能復活，由古代社會而生的制度，當然亦不能復興。並且古代所謂民政，所謂自由，皆有彼時的解釋，其事實亦與現代所謂民政，所謂自由不相似。若只看字面，就想將他搬到現在，不只不能實現，並且害及現代眞正的民政及自由。總起來說一句話，可以說古朗士始將希羅古代的眞像還給希羅。

我從民國十三年間，就相信研究中國古代歷史，須多用古器

---

* 本文原載於中國古代社會新研初稿（1939，孔德研究所叢刊之三），原題「希臘羅馬古代社會研究序」，臺灣發行的希臘羅馬古代社會史未收，編者改做今題。

物爲證明，可以說是考古學方法（見解決古史的唯一方法，現代評論及古史辯第一册）。近來賴友人傅孟眞、李濟之、徐旭生、董彥堂諸先生的努力發掘，考古學給古史的成績斐然可觀，使我這搖旗吶喊的小卒既非常欽佩，亦非常慚愧自己的毫無貢獻。但近幾年來，我覺着另外有兩種方法，亦應同時並用，或者對古史的貢獻更能增加。這兩種方法，一種是社會學方法，一種是比較古史學方法。社會學雖然是一種比較新創的科學，但對現代原始社會的觀察，已經頗有可觀。人類種族雖有不同，進化的途徑似乎並不殊異。現代原始社會不過人類在進化大路上步行稍落後者。他們現在所達到進化大路的地段，就是我們步行稍前的民族的祖先，在若干千萬年前，亦曾經過的地段。我們研究他們的現在史，頗可說明我們的古代史。現在歐美學者，對澳洲、美洲土著人的研究，已能使我們利用他，對我國古史有所說明（見下邊釋生姓性旌及其他篇）。我國廣東、西及雲南、貴州、四川、湖南各省皆有苗、猺、狪、獞、猓、玀各種人。若有人能親身到以上各省，做一種切實的研究，於古史有裨益，自然更應當有成績，一面更能多解決古史若干問題，一面對原始社會研究全體可以有貢獻，對此亦極盼國內學者的努力。

另一種是比較古史的方法。人類制度愈進化愈繁複，愈古愈簡單亦愈相似。所以研究近代史用比較方法難，研究古代史用比較方法易。比如埃及古代有象形文字，巴比倫古代有楔形文字，與我國古代象形文字何者相同，何者互異，皆應當有切實的研究，比較。以至於各種典章制度莫不皆然。如是不只對我國古史可以有所說明，或者亦可對東西民族，東西文化，同源異源的問題有所解決。觀序中後邊所論列，當可知這種比較方法的成功。

希臘紀年的確實時代始自第一次歐靈庇亞節，即紀元前776年，較西周共和元年爲後。羅馬建城相傳在紀元前754 年。這些皆在西周東周之交。但希臘及義大利各處的邦制皆更遠古。雅典末王苟德魯斯（Codrus）相傳在紀元前十一世紀，約在西周成康之際，雅典王政自然更前於此。

古朗士所欲研究者，起自紀元前十五世紀，乃至二十世紀。是爲古代邦制度初創時代。自然那時的事，無從考究眞確年月，只能忖度約略的時代。厥後邦制度愈爲興盛。至紀元前四五世紀時，已漸衰微。至紀元前後，經思想的變遷，經羅馬的殘毁，遂漸漸滅。再加以基督教的發展，遂更使古邦制度無蹤。古朗士的研究亦終止於彼時。

古朗士是一位極愼重的考證歷史家，對書中所引古書莫不注明原書篇章號數。我現在對這些注皆删去，只將引用符號「 」仍舊留存，表示這是引用古著作原句而非綜括的字句。我以爲要想檢閱古代著作原書者，必已通曉希臘文或拉丁文，亦必至少能讀英法德文中的一種。那麼，自有帶注的法文原書或英德文的譯本可供翻閱。我說明這點以免讀者疑心古朗士所說皆無出處，其實恰與相反。

至於神名、地名、人名、原書並未注明。這皆是歐人攻古代史者所深習，故亦無這種必要。但在我國，我覺着應當註出，以免讀者研究費力。並且在人的時代上，可以看出制度變遷的遲早。所以我對古人生卒年，凡可能者莫不注出，凡人名後括弧中，前者係生年，後者係卒年。凡注明紀元前者係在紀元前，否則在紀元後。凡生卒年不能確知者，則寫明約在何年。書中所引人名，有只見於古代某書一次，無法詳細知道他的其他故事者，亦如

長沮之只見於論語一樣。如是者則無從更註，故亦從略，書後附有註的索隱，以便使讀者檢閱。

這篇序的目的，在研究希羅與中國古代制度的相同。其中最重要的莫過「祀火」典禮。兩三千年以來從未被學者說到的謎，居然被我發現，解釋清楚。其餘各種制度，同似的亦甚多，茲將篇幅較長者列成專篇（三至八），其餘皆總述在家的通論及邦的通論兩篇內。家及邦的詳細情形，皆見書中各卷，不必再贅敍。這兩篇內，不過希羅與中國古代家及邦相同各節而已。

一 家的通論

祀祖制度的起始，當然極爲古遠。杜爾幹（Durkheim）說較進化的原始社會不說人民出自圖騰，而說出自代表圖騰的始祖。始祖與圖騰，實在還是一個。由此可見祀祖不過祀圖騰的接續。希羅古代祀祖以火爲代表。這種制度在我國極古時代亦曾有，「主」字及各種典禮皆可證明。釋主篇專說他，現在不贅。

由祭祀而生出主持祭祀人的重要。這個家長，在希臘文、拉丁文、印度文皆稱爲Pater，三種文相同，足證這個字是亞利安民族最早的字，在希羅人、印度人，未離中央亞西亞以前，久已通用。他的古老想必亦如「祀火」典禮。我國古代「父」字，亦用以稱呼家長。所以說文解字又部說：父，家長率教者。太公望亦稱尚父，就因爲他是族長。春秋時宋尚有樂父、皇父、華父、孔父，皆是族長。孔父的世系尤足爲證。宋厲公弟弗父何生宋父周，周生世子勝，勝生正考父，正考父生孔父嘉。除世子勝外皆稱父，可見族長稱父乃當時的通俗，並不限於宗的始祖。世子勝不稱父，因爲他卒在他的父親以前，尚未代宋父爲家長也。古無

輕唇音，且魚虞模同韻，父字音亦與Pater的首音相同。父字金文中多作 ，表示手奉火之形，尤能說明家長祀火的職位。在希羅印中古代的家長皆稱「父」，亦是一件極可注意的事。我疑心父同Pater就是一個字。我久疑心中國最古語並非單音。後來第一步變化，輕音漸漸失落，重音仍舊保存。於是變成現在廣東話的樣子，重音後間或仍留存尾音。第二步變化，尾音亦失落，再變爲普通話，這就是外國人所名爲單音者。一種語言變作旁的一種語言時，輕音或多或少的失落是一種普通現象，拉丁文變法文就是一個例。Pater的重音「爸」，在父字裏保存，輕音失落，亦與我所假設相合。這種假設並不妨礙象形文字。象形文字既是繪畫，畫一物不必一定用單音名叫。並且埃及的象形文字亦不是單音。但因此就能說中國古代語與亞利安古代語有同源麼？當然不能以一個字的孤證下定話。不過觀下文各篇所說希羅古代制度與中國古代的那般多的相同，實在使人對同源說有些相信。

祖先不受外人的祭享。這種意見希臘拉丁文古代著作中常常提及。左傳僖十年，申生欲以晉畀秦，說秦將祀他。狐突對他說：「臣聞之，神不歆非類，民不祀非族，君祀無乃殄乎！」可見外人祭神，等於不祭。僖卅一年，衞成公「命祀相。寗武子不可，曰：鬼神非其族類，不歆其祀。」凡此皆與西方思想相同。至孔子時，這種思想雖較衰，但孔子亦說：「非其鬼而祭之諂也。」（論語）

中西古代皆有葬禮。古朗士以爲葬禮之興，必始自相信人死後魂體不分散的時候。雖然這種信仰，後漸有改變，但葬禮行之已久，禮節仍舊保存。希羅葬禮細目，現在已經知不清楚，只知道用器具僕婢等爲殉，這亦與我國古禮相似。並且葬後應呼名字

三次，這亦與古禮之「復」相似。

家的人口漸漸的增加，於是不能不分成若干小團體。各小團體總起來在希羅名爲演司（Gens），實在就是我國所謂同姓。全演司人共有一姓。其餘每個小團體——每支——在共有的姓外，各另有一姓以示區別。拉丁文名曰 agnomen，亦即我國所謂氏。可見氏族的組織，希羅與我國古代亦同。族姓的說明見大宗與小宗篇。

演司有他的首領，有公共產業，有公共墓田。這些亦與我國古代族相同。

必須家族永遠不斷，祀祖方能永遠不絕。故婚禮在希羅，在中國皆認爲極重要。希羅的婚禮皆分爲三節：第一節在女家，女父聲明嫁其女，第二節從女家至夫家途中，第三節在夫家。第一二節亦與士婚禮中親迎相同。希羅車前有「婚燭」爲導，士婚禮亦言「執燭前馬」。第三節在夫家，希羅制度皆須見祖先，然後婦人及夫方有共同宗教。這節在祀祖及各家有各家的家族宗教思想裏，甚爲重要，婚禮的神髓亦即在此。士婚禮並未言廟見，但我相信古代亦曾有此禮。左傳隱八年，鄭公子忽娶於陳，「先配而後祖。鍼子曰：是不爲夫婦，誣其祖矣。非禮也，何以能育！」可見應當先祖而後配，所以陳鍼譏之。

婚姻的目的在求得嗣續的人。古朗士說，結婚是由兩個共同宗教的人結合起來，以產生一個第三者，以永傳其宗教（卷二，第二章）。所以希羅古制度，無男子之婦必須離婚。我國古制，婦有七去之中亦有「無子去」一條（大戴禮本命篇）。希羅並且禁止男子終身不娶。我國古書中雖然看不出曾否有過這種制度，但在春秋時，至少貴族裏未見有不娶的獨身男子。並且直至現代，士大夫階級中，只見有多娶者，未見有不娶者。希羅古制至基督教發展而完全消滅。我國古制未受殘毀，直至清末，可以說仍是古制的延演。在清末家族思想已較衰微時尚且如此，古代家族方盛時可想而知了。

在希羅古代，女子與男子的權利不同，地位不同。古朗士對此不憚反覆申言。歐洲人早已離開家族制度，對這些不甚了解。但我國不久始在法律上承認男女地位權利的平等，不必再詳細敘說。因此婦人成了附屬，印度人說：「婦人童年從父，少年從夫，夫死從子。」這與大戴禮本命篇所說：「無專制之義，有三從之道，在家從父，適人從夫，夫死從子，無所敢自遂也。」逕直是一部書的兩種板，字體不同而已。

反過來，對男子非常重視。希羅印度古時，小兒初生後若干日皆須見於家神。由人抱著，繞家火行三週，並由他的父親在族人前宣布承認是他的兒子。這亦與我國古禮彷彿。左傳桓六年：

> 子同生，以太子生之禮舉之：接以太牢，卜士負之，士妻食之，公與文姜宗婦命之。

內則：

> 國君世子生，告於君，接以太牢，宰掌具。三日，卜士負之。

下邊又講各級接子所用牲的種類，則生子禮不限於世子。內則自然是七十子以後的書，固然不能完全相信，但生子禮在我國古代亦有，似乎不甚假。

但古代男子之中，亦不甚平等。長子繼承宗祀，故較餘子皆高。希羅古代對此與我國亦同。古書中講嫡長特權的地方甚多，大家皆知，不必我再引證。希羅餘子分自長支而獨立，亦在晚期

始有。

希羅這個長子甚為重要，印度人亦說長子為繼承宗祀而生者餘子不過愛情的結果。並且希羅人在某種祭祀，非有子助祭不可，無子的人常臨時過繼旁人的兒子一天，以應這種職務。我疑心我國古代亦須長子助祭。兄字甲骨文作，從人跪形，即表示長子之助祭。長子既然先生，後乃漸引申為男子先生者之普通名稱，不再專指長子。這種引申意亦必與餘支取得長支平等權同時。祝亦從兄，古時祭時或者由長子讀贊詞。元字，說文解字訓始也，與兄之訓長也亦相近。金文有作者（郑公華鐘），亦人跪形。召誥兩稱元子：「改厥元子」及「有王雖小，元子哉」，皆指成王係上帝的長子。則元亦表示元子的助祭。

羅馬亦有如我國冠禮之成年禮。羅馬人不戴冠，自然不能行冠禮，但他的袍禮亦與冠禮同。兒童穿上袍（Toque）始算成年。穿袍必須行特別的禮節。

希羅最古時，父在子不能有財產，亦與曲禮所說：「父母存，不有私財」相同。

各家垣牆，不得相連接，並有「垣神」管理。中國古代宮室制度，亦與相同，其詳見釋主篇。

二　邦的通論

周自武王滅殷，周公成王踐奄以後，無數互相不同的古邦遂被制度較劃一的各國所代。周代的各國只是古邦的脫化。在周以前，邦的數目當比較更多。史記說黃帝時置左右監，監於萬國；禹會諸侯於塗山，執玉帛者萬國；武王伐紂，不期而會者諸侯八百。這些記載固然不一定可靠，但古代邦數之多，卻是眞確。這種邦的境域甚小，方是最初的古邦，方是古朗士書中所講的希羅的古邦。

邦係由族長聯合組織而成。邦之上有王，這個王雖然能執行邦的事務，但要事皆須咨詢各族長。並且各族長在他的族裏，仍有無上威權，王亦不能過問族內部的事。邦內有若干公民。公民（Citoyen）這個字，出自Civitas。我既譯Civitas做邦，Citoyen亦宜譯做邦民。但近人對這個字多譯做公民，茲亦從衆。我疑心邦民卽左傳中所謂「國人」。據古朗士的研究，最初只有家長可以做公民，其餘如各族的餘子尚不能做。至於客人、奴隸，乃各族的私人，自然更不數在邦內。關於客人等階級詳古代社會階級篇。

古代邦的特殊性質，就是這一邦與彼一邦毫無共同。一邦的宗教、典禮、法律，皆他所自有。各邦的紀年不同，每邦以始建之年紀年。每邦各自有他的史記、禮記。每邦自有其疆域。古人對疆界信為有神性，無論私人田產的，或邦的皆然。私人田產的四週，皆栽有界石。栽界石亦是極重要典禮。據富拉古斯（Flacus）的記載，先將界上掘一條溝，然後祭祀，以牲犧的血、食品及酒傾在溝裏；更以燃着的木炭置在溝裏。乘着熱的時候，將界石栽在溝中。界石係石製或係木製。古朗士疑心木炭係燃自祖火者，亦頗近理。因此這種界石乃亦有神性。對鄰居的田界，萬不可侵犯，否則等於瀆神。按封字康侯封鼎作，邦字亦從此。古時邦蓋一個字，皆表示栽界石於地之形。

王的職務，亦卽邦的政治，可以分為二種，一種祭祀，一種戰爭。左傳成十三年，劉康公謂「國之大事，在祀與戎」。實在古邦的政治，不過如此。茲分別言之。

王有護持邦火不滅的職責，他須朝夕祭祀，並時常與族長共同在神前聚餐，名爲公餐。這種公餐即我國分胙肉的舊形式。祭器及祭品，亦隨各邦自己的禮儀而不同，但各邦的皆一成不變，不許稍有改革。羅馬祭祀有時用牛羊豕各一，亦與我國的太牢相同。有時亦用純白牛，與我國古代祭祀用純牲亦相同。且有時用牲至百牛，亦同甲骨所記商代制度。有種祭祀須用陶器。蓋陶器起自新石器時代，較銅器早。古人重保守，用陶器當較用銅器更合古禮。郊特牲謂郊「器用陶匏」，又謂婚禮「器用陶匏」。足證郊禮、婚禮皆始自新石器時代，創行時方用陶器，尚未用銅器。後人相沿，雖銅器時代亦尚用陶器也。由此更可知銅器初興時，只用作兵器（矢戈等）及食器，祭器尚沿用陶器。用銅作祭器較晚。

王的另一種職務在戰爭。古代皆騎戰，步兵之創始較晚，希羅與中國對此點亦相同。現在萬不可用後世軍隊狀況想像邦軍。每族族長各將其屬下組成軍隊，由他自己帥領。聯合各族軍隊就成邦軍。王不過邦軍的統帥，邦軍並不直接屬他，只由各族長間接方屬他。

出征時必先祭禱，占卜。這就是左傳所說的「治兵於廟」及「受命於廟，受脤於社」，及「卜征」某處。出征時必載着邦火或神像。這亦說是曾子問所說「古者師行必以遷廟主行」。到開戰時，亦先行祭祀，占卜，不吉則不開戰。左傳成十六年晉楚鄢陵之戰，楚子重使伯州犂立在楚王背後，隨時告訴晉軍中的狀況。「王曰：騁而左右何也？曰：召軍吏也。皆聚於中軍矣；曰：合謀也。張幕矣；曰：虔卜於先君也。撤幕矣；曰：將發令也。甚囂且塵上矣；曰：將塞井夷竈而爲行也。皆乘矣；左右執兵而

下矣；曰：聽誓也。戰乎？曰：未可知也。乘而左右皆下矣；曰：戰禱也。」伯州犂以晉人而奔楚，對晉人禮俗自然知道的甚清楚。可見每次戰前須「虔卜於先君」，須「戰禱」。凡此亦與希羅古代相同。左傳足證戰前占卜的處尚多，惟此節述說次序最詳，引此以概其餘。

戰事完了亦必告祭邦神。希羅皆有凱旋的禮節。左傳隱五年，臧僖伯說：

> 入而振旅，歸而飲至，以數軍實。

城濮戰役，晉亦「振旅愷以入於晉，獻俘、授馘、飲至、大賞。」（僖廿八年）此外，齊滅萊，晉滅偪陽，亦各獻俘，皆是凱旋禮。這亦是春秋時尚通行的禮節。凱旋希羅皆有樂歌。說文解字豈部，豈，還師振旅樂也。則古代凱旋亦有樂。

邦與邦之間亦常有聯盟。盟時須祭祀，禱告誓於神。春秋盟誓常見，每次皆須「欲用牲」（襄廿六年）「加書」（昭元年）用牲就是祭禱。加書的載書就是誓辭。玆且引亳盟的載書，以餘：

> 載書曰：凡我同盟，毋蘊年，毋壅利，毋保姦，毋留慝，救災患，恤禍亂，同好惡，奬王室。或間玆命，司慎，司盟，名山，名川，羣神，羣祀，先王，先公，七姓十二國之祖，明神殛之，俾失其民，隊命亡氏，踣其國家。
>
> （左傳襄十一年）

由此可見古代邦的一切皆受宗教的支配。祭固然是宗教，戎亦受宗教管理。

三 釋主

在極古時代，希臘義大利及印度，皆曾有「火」的崇祀。每家在他的裏院或屋門旁，皆有永燃不熄的火。這種火多用炭或煤燃燒。家人每天早晚必祭祀他，在飯前亦必祭告。不只各家如此，即每個演司（每族），每區、每邦，亦莫不有「火」的祭祀。據歐西學者的研究，家火當即代表祖先，因古人言語中，祖先與家火，常常互相混用，演司火似乎就是代表始祖。因爲相隔極遠的地方，東至印度，西至地中海，皆有同類禮節，遂使吾人相信禮節的創始，必在希臘義大利印度人以前。大約在亞利安族——希臘義大利印度各族的共祖——尚未離開中央亞細亞以前，這種禮節已經存在。厥後亞利安各族遷徙至各處時，乃將這種習俗帶至各地。

據現在所存希臘拉丁印度各書中，尚能略知這種禮節的一二細目。但這些書皆較「祀火」的極盛時代爲晚近，故只能略知其禮節，而無法深知（詳細見古朗士書各卷）。然就現在可以知道的，與我國古制相較，頗有能吻合者。本篇所欲研究者，亦即在此。

我國所用以代表祖先，而受祭享者，習慣皆用木製的牌位，「主」。按說文、部，「主，燈中火炷也。」主明明是燈中火炷，而偏用他叫木頭做的牌位，這是何種理由？蓋我國極古亦曾有「祀火」的制度，用火以代表祖先，與希臘羅馬印度等處相同。因爲是火焰，故名爲主。後不知在何時，有人製木主以代火。但主這個名稱已用過不知幾千年，習慣已久，故相仍而不改。於是木質的牌位，亦名爲主矣。

木主的制度，在我國起自何時，現在頗難臆斷。論語八佾篇「哀公問社於宰我，宰我對曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。」問社，正義謂魯論原作問主。即問社亦以鄭康成解作問社主爲長。宰我所言古制若果確實，則木主之制，似已起自夏時。「祀火」的制度，更在夏以前矣。淮南齊俗訓有有虞氏社用土，夏后氏社用松，殷人社用石，周人社用栗之說，更上推至有虞。但淮南漢人書，更不敢相信。

不論如何，從文字上觀察，我國在木主以前，曾祀火則確切也。不只如此，希臘義大利等處祀火細節，以及祀火的位置，與我國古制亦甚相合。希羅每家所祀的火，每年須止熄一次，重燃新火，燃新火的月日，各家不同，各邦不同。燃時不准用鐵石相敲，如我國鄉間的用火鏈取火，只准取太陽火，或兩木相摩擦所生的火。木質亦有限制，有准用的木頭，有不准用的木頭，錯用認爲瀆神。這些細節，亦與我國古制相同。每年重燃新火，即我國古代所謂「改火」。論語陽貨篇，宰我說：「鑽燧改火」。上邊兩句說「舊穀既沒，新穀既升」，下邊又說：「期可已矣」，這明明說鑽燧改火亦是每年的。因爲改火，新者不與舊者相見，所以中須停若干時候（當然不能出一天）。這停火的時間與改火的時間，各家各邦不一定相同。其中之一即寒食的起因。

介子推，左傳只說晉文公求之不獲。及至楚辭九章始有「介子忠而立枯兮，文公寤而追求」。莊子盜跖篇始說：「介子推至忠也，自割其股，以食文公。文公後背之，子推怒而去，抱木燔而死」。可見子推被焚之說起始甚晚。後人對寒食之說，去古已遠，不能了解，遂附會到介子推身上。其實改火、寒食的制度，較古不知若干年也。

不只改火的制度，希羅與中國相同，即燃火的方法亦同。前邊說過，取火只准用太陽火，或兩木相摩生的火，且木質亦須用

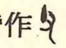
合禮的。按周禮司烜氏掌以夫遂取明火於日。鄭康成注：夫遂陽遂也。以夫遂取火於日，即以銅凹鏡向着太陽以引火。這不與希羅的取太陽火相同麼？周禮這部書，當然非周公所制，並且決非西周的書。觀其中有整齊劃一各國的思想，如甸衞等整齊的規畫，祿制的統一等等，當係厭惡戰國的割據而理想統一的時代所作，其時代當在戰國。但有些條裏間或保存着古制度。這是著者或抄自古書，或傳自習俗，不自覺的寫上的。我以爲明火就是其中的一條。至於以木取火，馬融注論語改火亦說：「周書月令有更火之文：春取榆柳之火，夏取棗杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。」鄭康成注周禮司爟引鄭司農以鄹子說，與此同。由此可見取火的木質須用一種固定的，合禮的，亦與希羅風俗相同。並且摩取的方法亦同。鑽燧的解釋漢儒已經不甚明瞭，惟周柄中所引揭子宣說，頗爲近理，茲抄錄如下。

> 鑽燧之法，書傳不載，揭子宣璇璣遺述云：如榆則取心一段為鑽，柳則取心方尺為盤，中鑿眼。鑽頭大，旁開寸許，用繩力牽如車。鑽則火星飛爆出竇，薄煤成火矣。此卽莊子所謂木與木相摩則燃者。古人鑽燧之法，意亦如此。（周柄中典故辯正）

蓋每季兩種木，正一種做鑽，一種做盤。上邊已經說過，各家各邦的改火時候不一定相同，所以有五季取火用木的不同。如改火在春間者，則用榆柳，改火在夏者則用棗杏。其餘各季各有用木，並非每季改火也。後人不懂改火與祀祖有關，見有春用何木，夏用何木之說，遂以爲四時改火。故編周禮者，遂在司爟職掌中，寫上：四時變國火。不知月令說「五季」者，當如上邊的解釋，而非四時變火。

與明火有關者，尙有明水。逸周書克殷解：「毛叔鄭奉明水」。彼時武王方祭社，明水當然亦與禮有關。周禮司烜氏「以鑒取明水於月。」鄭注：鑒，鏡屬，取水者，世謂之方諸。說文金部云：鑑大盆也，一曰鑑諸，可以取明水於月，以鑑盛水，固然不錯，但兩君皆未說怎麼樣取明水於月。高誘注淮南子天文訓「方諸見月則津而爲水」，與前說又不同。他說：方諸，陰燧，大蛤也。熟摩令熱，月盛時，以向月下，則水生。以銅盤受之，下水數滴。高說甚怪，但我亦不敢輕言古人所謂明水准像他所說的那樣曲折。編周禮的人，大約已不知明水爲何物，以爲明火既取自日，明水當亦取自月。但我想明水的解釋並不如此。現在我們禮失而求諸「夷」罷。希羅古代皆有一種洗水，重要幾與他們敬祀的火相等。古代書中常提起「火及水」。火就是家火，邦火，水就是洗水。因爲祓洗禮中用他，所以我譯做「洗水」。取洗水的方法，是用祭台上火所燃着的炭，浸入水中。因爲炭有神性，故水亦有神性。我以爲古代所謂明水，取法與此相同，明火所以燃祭台上的火，明水乃浸入炭的水。因有神性，故曰明，明者，神明的意思。

因爲邦中亦有祀火，邦火亦就是邦的代表。古時滅人國者，必「毀其宗廟」，毀他的邦火，所以滅人國曰「滅」，與滅火相似。若非古時有「祀火」的制度，這個滅字就無法解釋了。

古時祀火由家長，家長卽父。春秋時宋尙有孔父華父，皆是家長的稱謂。說文解字謂父从又舉杖，我以爲實在从又奉火。金文皆作，尤顯火（）的形狀。

王，金文作 （盂鼎，格仲尊），吳大澂釋 爲古火字。王从火，卽因古代王亦祀火的教士。

由火而說至與火有關的祭肉。希羅古代祭祀，必燔肉於祭台上的火，祭後大家分食，以取因人神相感而人人相感的意思。若拒絕一個人加入團體時，可以燔肉不分給他吃，即表示不與他共事神。因此分食燔肉，尙有友誼的表示。希羅如此，再返觀我國古代。據各書所記載，古代祭肉有兩種名稱：一種叫做脤，一種叫做膰。左傳成十三年：

公及諸侯朝王。遂從劉康公，成肅公，會諸侯伐秦。成子受脤於社，不敬。劉子曰：國之大事，在祀與戎。祀有執膰，戎有受脤，神之大節也。

閔二年：

梁餘子養曰：帥師者受命於廟，受脤於社。

國語卷十一，晉語：

（張侯曰）：受命於廟，受脤於社。

據此則祭宗廟的肉曰膰，祭社的肉曰脤。祭宗廟的肉亦曰胙。左傳僖九年：

王使宰孔賜齊侯胙，曰：天子有事於文武，使孔賜伯舅胙。

既曰有事於文武，當然是祭宗廟，故胙即是膰。歸胙當是分食膰肉的變通辦法，亦是共與神相感的意思。同祭則分肉，不同祭則送肉，用意相同。春秋定十四年尙有「天王使石尙來歸胙」。左傳尙有「太子（申生）祭於曲沃，歸胙於公」（僖四年）及子產所說：「孔張爲嗣大夫，喪祭有職，受脤歸脤。」（昭十六年）「進胙者莫不謗令尹。」（昭廿七年）可見古代凡祭必分送肉，君祭則賜胙歸脤，臣祭則歸胙歸脤。而論語亦說：

朋友之饋，雖車馬，非祭肉，不拜。（鄉黨）

由這條可見朋友亦互相送祭肉，並且足證對送祭肉的重視。古人

在物質上，非常重視馬。公子重耳在齊，「有馬二十乘，公子安之」，就不想走。送禮亦常送馬。足見對馬的重視。但不拜饋車馬，而拜饋祭肉，分肉習俗之來自遠古，而深爲人所重視可知。魯祭膰俎不至，孔子行。有人說孔子以小事爲借口，實在膰俎不至，即非友誼的意思，故甚重視，非小事也。

說文有祳無脤，有胙無祚，膰則作𤎅：

祳，社肉盛之㠯蜃，故謂之祳。天子所以親遺同姓。从示，辰聲。（示部）

胙，祭福肉也，从肉，乍聲。（肉部）

𤎅，宗廟火 肉，天子所㠯饋同姓。从炙，番聲。（炙部）

其實祳與脤，胙時祚，膰與𤎅，仍皆相同。說天子所以以親遺同姓，饋同姓，亦不錯。最初分肉只能在同姓人內，或同邦人內。但周初大事封建以後，幾乎將各邦皆變成同姓，或變成親戚，界限擴充無限，所以分肉亦不只限於同姓。上邊賜齊侯胙以外，宋對周亦「天子有事膰焉。」（僖二十四年）齊宋在周皆異姓，而孔子於魯亦異姓，足證歸胙之禮，在東周時已由同姓而擴充至異姓。

在文字上從祭肉亦引出兩個字。一個是祚字。左傳載踐土之盟的要言說：

皆獎王室，無相害也。有渝此盟，明神殛之，俾隊其師，無克祚國，及而玄孫，無有老幼。（僖廿八年）

國語卷三，周語：

皇天嘉之，胙（禹）以天下。……胙四岳國，命為侯伯。

做天子，做侯伯皆曰祚國，就因爲祭祀必有胙肉，能祭祀就能保有國家。祚國實在同享國一樣，享亦祭祀也。

段玉裁說，祚皆係胙之誤。上古祚胙實在是一個字，對這個問題，這裏不必討論。

另一字是宥。左傳莊十八年：

虢公晉侯朝王，王饗醴，命之宥。皆賜玉五瑴，馬三匹。

又僖廿五年：

晉侯朝王，王饗醴，命之宥。

左傳僖廿八年：

晉侯獻楚俘於王，王饗醴，命晉侯宥。

國語卷十晉語：

王饗醴，命公胙侑。（此與左傳記同年的事）

韋昭杜預皆解侑為既食以束帛侑助。王引之始解侑為與王相酬酢。王國維從其說，更引鄂侯馭方鼎為證。鼎有「馭方[illegible]王」，王謂[illegible]即宥侑二字，亦即說文友之古文[illegible]的本字（見觀堂別集補遺，釋宥）。我以宥就是祭後分祭肉，所以國語說命公胙侑。胙侑連文，尤為明瞭。有當是宥，侑，最初的字。金文中皆从手（又）執肉。說文解字說他从月又聲，實在不對。我以為享是古代一種極隆重的請客禮。先祭神後與客分食神餘。因為享是祭神，所以這種禮亦曰享。祭後同分食祭肉，或者亦同飲祭酒，就是宥。若不同祭祀，祭後送肉至家者，則曰歸胙。因參加祭祀或否而名稱不同。因為同食祭肉，與神共感，故亦稱其人曰友，即朋友字的起因。

將亦是祭祀的一種，將帥實在亦是引申的義。說文解字寸部，以為从寸，醬省聲，實在不對。將當然是手（寸）獻肉（夕）的象形，與祭同意。爿是放肉的俎形。我再引幾句毛詩為證：

殷士膚敏，祼將於京。厥作祼將，常服黼冔。（文王）

毛訓將為行。鄭君注周禮小宰，亦以祼將為祼送，並謂祼送即送祼。鄭之訓送與毛之訓行似乎同意。若將眞訓送，作詩的人應當說將祼，不應說祼將。我以為祼將是一種祭名。分言則曰祼曰將，合言則曰祼將。殷士祼將於京，正與左傳僖二十四年所說「天子有事膰焉」相合。宋人正是接續殷士的職務。

因為古代主祭的人，即戰爭統帥軍隊的人，所以叫統帥的人為「將」，因為主持「將」祭的亦是他。這亦與王之从火同意。

我因為懷疑將是祭名，我就在古書中尋找將字的注解，居然在我將的毛傳找到這字的古訓，與我的假設暗合。

我將我享，維羊維牛，維天其右之。（我將）毛傳：將，大享獻也。

在毛詩幾十個將字的傳裏，只有這一處如此解釋。這種解釋，必較毛公遠古的多，漢儒對他已經不能明白。所以毛傳對祼將已經不用這種解釋，並且鄭箋將「我將」亦解釋為「將猶奉也。」

此外楚茨：或剝或亨，或肆或將。毛傳：將，齊也。將與享並列，自然亦是祭祀。長發：有娀方將，帝立子生商。毛傳：將，大也。我以為方將亦宜解作方祭方合。方將即簡狄「祈於郊禖」也。那及烈祖皆有「顧予烝嘗，湯孫之將」。毛傳謂「將猶扶助也」。其實亦宜解作湯孫的祭獻。

因為祭所以引申為獻。楚茨及既醉的「爾殽既將」皆是你的殽既獻。

希羅古代尙有一種公民代表，名曰「伴食」，專代表公民在邦火旁舉行公餐，先祭然後分食。後來這種人變作固定職務的官吏。按我國有三個字，在金文上皆相同。一個是饗，一個是鄉，一個是卿。說文解字食部，饗：鄉人飲酒也。鄉人飲酒就是希羅

的公餐。金文 象二人共食之形。因爲共祭共食的人必共處一區，故亦名其區爲鄉。伴食是次於邦君的官吏。他們共祭共食，或者與邦君共祭共食，因以名爲卿。這就是後來高貴的卿士的由來。可見統軍的將，執政的卿，起初皆是掌祭的教士。

方希羅祀火漸衰時，火變成一座獨立神，名爲惟士達(Vesda)。惟士達實在是祭台的名字，由公名變爲專名。但在祭其他各神時，必先祭惟士達。印度人亦說，無論何種祭祀時，必先祭阿耆尼，阿耆尼即印度人的火。按周禮司爟，「凡祭祀則祭爟。」其說亦與希羅印度祭祀先祭惟士達或阿耆尼相同。這關於祭爟之禮，漢儒已說不清楚。鄭康成亦只說禮如祭爨。以後諸家注疏，因已經不明白「主」及「爟」皆出自古代祀火，更不能解說明白。

希羅又說祭神的禱告皆由惟士達攜帶着上達於神。這說又與我國民間竈王上報告每家的善惡相似。固然無從知道民間這種傳說起自何時，但民間傳說時常有甚遠的起源，則似乎有理。說祭竈，祭爨，亦如祭爟之出自古代祀火，大約不至於去眞實太遠。

古代房屋內建築，亦與祀火有密切的關係。希臘人房屋的建築據說傳自神。房屋皆建在垣內。希臘人習慣，分垣內地爲相等二段，前段爲院落，後段爲房屋。火就在院落的底，進屋門的左近，等於在垣內正中間。羅馬人的火亦供在垣內正中間。不過他的房屋蓋在火的四圍。房屋中間有一個院落，供着火。

羅馬房屋蓋在火的四圍，與古代宮室制度亦相同。古代宮室制度，聚訟紛紜，但我以爲王國維所說最爲得眞相。茲引王氏明堂廟寢通攷如下：(觀堂集林卷三)

> 四阿者，四棟也。為四棟之屋，使其堂各向東西南北於外，則四堂後之四室，亦自向東西南北而湊於中庭矣。此置

> 室最近之法，最利於用，而亦足以為觀美。明堂、辟雍、宗廟、大小寢之制，皆不外由此而擴大之緣飾之者也。

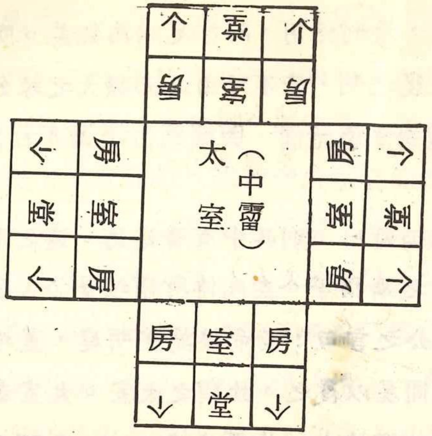
王氏此說，卓識遠過漢唐諸儒，與羅馬古建築亦若合符節。王氏又說：

> 四堂四室兩兩對峙，則其中有廣庭焉。庭之形正方，其廣袤實與一堂之廣相等。左氏傳所謂埋璧於太室之庭，史記封禪書載申公之言曰：黃帝接萬靈明庭，蓋均謂此庭也。此庭之上有圓屋以覆之，故謂之太室。太室者，以居四室之中，又比四室絕大，故得此名。……又謂之世室。

太室、世室就是古代「祀火」的地方。羅馬人所謂環以建房，即環太室以建四堂四室。大室上有頂，但頂高過四面各屋，所以名明堂、重屋(周曰明堂，殷曰重屋，夏曰世室，攷工記文)。火畏風雨，當然應有頂。羅馬記載中雖未說到這一節，似乎亦應當有。

王氏又用卜辭及克鐘、頌鼎、寰盤、望敦等器文，證明宗廟與明堂同制。亦有太室及四室。其實宗廟、明堂最初當只是一種祀火的廟。不特明堂宗廟爲然，古人房屋之制，莫不如此。王氏謂「喪服傳言大夫士庶人之通制，乃有四宮」，甚合古制。並且論語所記「夫子嘗獨立，鯉趨而過庭」的庭，及孟子「妻妾相率哭泣於中庭」的中庭，皆四室相對中間的庭也。可見這種房屋制度，是古代普遍的。又因爲四屋相向，中庭亦名中霤，王氏對他亦有詳細確切的解釋。古人祭中霤亦仍是「祀火」的遺制。中霤亦極古時代火的位置。所以「祀火」禮節一經明白後，古代若干制度，皆能迎刃而解。

茲依王氏意，繪古代房屋圖如下：



古者「告朔之禮，天子居宗廟」（說文王部）。戰時亦必「治兵於廟」，「受命於廟」。且古代策命的禮，亦必行於廟中（頌鼎等器）。古代政治簡單，所謂「國之大事，在祀與戎」（左傳成十三年），祭與戎既皆在廟中，說古人上朝亦在廟中，當去事實不遠。且廟从朝聲，最古當係一字，朝與廟亦一件事。

不只如此，古代亦住在廟中，殯在廟裏。住在廟中，王國維亦甚有創見，茲略述他的話如下：

望敦云：唯王十有三年，六月初吉，戊戌，王在周康宮新宮，旦，王格太室。寰盤云：唯廿有八年五月既望，庚寅，王在周康穆宮，旦，王格太室。頌鼎云：唯三年五月既死霸，甲戌，王在周康邵宮，旦，王格太室。此三器之文，皆云旦，王格太室，則上所云王在某宮者，必謂未旦以前，王所寢處之地也。且此事不獨見於古金文，雖經傳亦多言之。左傳昭二十二年：單子逆悼王於莊宮以歸。王子還夜取王以如莊宮。二十三年：王子朝入於王城，郭羅納諸莊宮。按莊宮莊王之廟，而傳文曰逆，曰如，曰納，皆示居處之意。

案王說甚為洽當。王既是大主教，有守護火不滅的職務，當然住的不能離火太遠。我以為至少西周初年，甚至於東周初年，路寢就是宗廟的堂，並非單有路寢。後來生活複繁，或者漸另立路寢，但最初宗廟的堂與路寢並非兩種。所以王時常住在廟裏（住在路寢），並且應當常住在那裡，所以魯僖公薨於小寢，左傳就說他「即安也」。

漢儒對殯廟亦頗聚訟，皆誤據檀弓「殷朝而殯於祖，周朝而遂葬。」說殷人殯廟，周人則不殯。檀弓一篇甚淩雜，且甚晚，清儒對他已甚懷疑，其說當然不甚可靠，左傳僖八年：

禘而致哀姜焉，非禮也。凡夫人不薨於寢，不殯於廟，不赴於同，不祔於姑，則弗致也。

夫人尚殯於廟，邦君反不殯於廟，有這種道理麼？並且晉文公卒，將殯於曲沃（左傳僖卅二年），這顯明為的曲沃有宗廟（左傳言晉文公、悼公，皆說：至於曲沃，朝於武宮。可見曲沃有武公的廟）。諸家皆泥檀弓之說，或者說魯用殷禮（孔廣森），或者說其末世諸侯何能同也（鄭康成），或謂以殯過廟（杜預），皆未能得其眞像。我以為生時住在路寢，死後就在廟殯並且據古朗士研究，極古人類皆住在田地裡，亦就葬在家裏，祀火之處就是始祖的墳墓。殯在廟正是葬在家的遺意。賈公彥說周人不殯於廟，而殯於路寢，他不知路寢原來就在廟中。

因為太室，我對於「至」字，亦有新釋。金文中常言格於太室。堯典亦言：「歸格於藝祖。」詩我將疏引鄭康成曰：「藝祖，文祖，猶周之明堂。」可見格於藝祖，亦猶格於太室。格，昔儒皆訓為至。格當係一種請祖先來臨的祭禮。說文解字至部，至

：鳥飛从高，下至地也。从一，一猶地也。象形，不上去而至下來也。許氏這種解釋實在過於勉強，我以爲至仍是火形，是靜的火，是熊熊旺盛的火。「祖考來格」，神靈既至，代表他們的火也就發起光來。古人祀火必在內「室」，而不在外「堂」，所以亦名其地爲室。

至字的下半或係表示祭台形。希羅祀火有祭台。我國古時廟主有石函，想係祭台的變形。左傳莊十四年：

（原繁）對曰：先君桓公，命我先人，典司宗祏。

昭十七年：

使祝史徙主祏於周廟，告於先君。

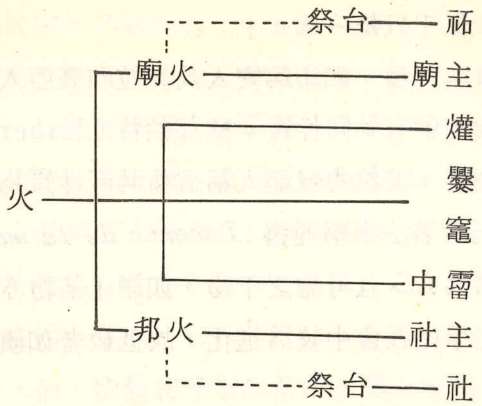
哀十六年：

（衞孔悝）使貳車反祏於西圃。

杜預注後兩條。皆說祏，藏主石函，惟注第一條說是藏主石室，祏既可遷可反，只能是石函，不能是石室。

我疑心古時家火用石祭台，變爲後來的祏；邦火（社火）用土祭台變爲後來的社。古時殖民者必從舊火燃新火。後火變爲主時，既不能燃新火，亦不能分木主的一塊，所以變通辦法，將祭台上的土分一塊給到旁處殖民的人。這就是周代封建「授土」的起因。

古代祀火演變的痕迹，列表如下：



四　釋生、姓、性、旌，及其他

現先述一段古社會的推測，雖然其時代較「邦」制不知更遠古若干年，但據墨爾根（Morgan）所說，原始社會的團與後來的演司，似乎相同。在說到邦以前，先研究他，亦甚合理。

近幾十年經歐美學者的努力，實地考察，研究，對現存原始社會組織的了解，頗有相當成績，於是用比較方法，施及古代，對古代社會組織，亦能更爲明瞭。現先將現存原始社會的大綱，簡略說明，然後再返觀我國古書中的記載，有些似「若合符節」。

團（Clan）乃原始社會最習見的組織。凡一團的人皆以爲共有一種圖騰。圖騰大約以動物或植物爲表識。在極幼稚的原始社會中，其人皆自稱「出自圖騰」：如團之圖騰爲「狼」者，則團人自稱出自狼。圖騰乃全團所共有，團中人完全平等。亦有以人名名其團者，則謂其人爲初得圖騰之「始祖」。此種蓋曾經若干神話的演進，由圖騰而始祖化。杜爾幹（Durkheim）在宗教生活的簡單形式（*Las formes elementaires de la vie religieuse*）書中亦說：「始祖之名仍然是一種圖騰。……團的圖

騰起源及始祖由來，似乎只是一個。」

在更進一步的原始社會，如印第安人及美拉內幾亞人，不自稱出自圖騰，而謂與圖騰有共同性質。據郝伯特（Hubert ）及茂思（Mauss）所調查，美拉內幾亞人稱這種共同性質爲「馬那」（mana)（見二氏所著法術學理書 *Theorie de la magie* ），馬那不只同團人間共有，且可施之于物，如謂「某物亦有馬那」是也。這種見解在原始社會中較爲進化，故低級者如澳洲土人則無之。

近代社會學研究略如上述，試再推測于中國古代。按說文女部，「姓：人所生也。古之神聖人，母感天而生子，故稱天子，因生目爲姓」。則姓亦人所自出，故姓實卽原始社會之圖騰。而古字實只作「生」。若再觀古代各姓，如姜之圖騰爲羊，風之圖騰爲鳳凰，匽之圖騰爲鳫鳥等，則姓之無異于圖騰，更爲明顯。

古代各團在狩獵或戰爭時，必各有旗幟以爲分別。古代埃及刻畫中曾看見過。旗幟上所繪亦卽其部落的圖騰。按說文亦謂「旌，所以精進士卒也。」蓋古代表識圖騰（生）之旌謂之旌。

更擴而言，人可以性相近，人之性可善可惡，而物亦可有性，則「性」實卽「馬那」，亦就是圖騰的性質。故「性」、「姓」、「旌」，實皆出于一物「生」。中國古代社會所謂「生」，亦卽現代原始社會的圖騰。並且姓、性、旌三字的偏旁實後所加，極古時當皆謂之曰「生」。

姓卽圖騰的結果，在文字內現尚能看見他種遺痕。鳳乃風姓的圖騰。鳳之雌曰凰。因此後來團擁戴首領時，當然視爲圖騰的代表；又因當時尚在母系社會，故稱其首領爲皇（凰）。三皇皆風姓，亦足爲證。後社會變爲父系的，尊稱乃爲男子所獨有。後

人未悉其因，乃造爲自王之說，其實並非如此。

在風姓部落中，大家皆自爲同一圖騰，同屬于鳳，故引申相呼爲朋。此卽古文鳳字之朋變爲「朋黨」意之所由來。彼時以仍在原始共產社會時期，較稱首領爲皇之已漸入于集權時期爲早。故朋黨之義或較先鳳義之爲首領。

此外我並且疑心「崩」字亦風姓之所先創。山在鳳上，其義爲死，亦頗合理。

公、伯，皆最初邦君的稱謂，與王並無甚麼等差。堯典中稱禹做伯禹，稱夷做伯夷，就因爲他們亦是邦君。我以爲公、伯亦猶皇之與凰，最初亦是以松爲圖騰及以柏爲圖騰的團稱他們的首領的稱謂。後漸普遍成了邦君的通稱。

又如「美」字，當爲姜姓所先用。說文解字羊部，美：甘也。从羊从大。徐鉉說羊大則美，不錯，但牛大不亦可以美？用羊不用牛的緣故，就因爲美是贊美姜姓圖騰的美。祥善義敬等字當亦如此。說文解字示部，祥：福也。羊部，羊：祥也。最古羊祥當係一個字。言部，善：吉也，从誩从羊。我部，義：己之威儀也，从我羊。養敬兩字意尤顯。食部，養：供養也，从食羊聲。按不娶敦養作□，以手事羊，卽所以養其圖騰。苟部苟當卽敬的古文。許君說从羊省，从包省，从口，實在不對。羊字甲骨文常作□。我以爲苟與相同，卽羊字。苟从羊从口，从口所以祝告圖騰，所以敬事圖騰，敬不過一種變形。

此外龔龏等字當係以龍爲圖騰的團所創。說文解字廾部，龏：慤也。與心部恭音義皆同，當係恭的古字，以手事龍表示恭敬。共部，龔：給也。古代當與龏是一字，所以牧誓說龔行天之罰。宀部，寵：尊居也。圖騰所居的房屋，自然是尊居。這類字最

古時各團皆有，各用自己的圖騰爲表示，但傳到現在的無多。這種原因，亦甚容易知道。我們現在知道的文化，多半係周魯文化，自然不容易有甚多他種文化的遺品。从羊的字保存的特別多，正可以證明我下邊所說的姜姬兩姓是同一部落的兩部，周亦採用姜人所造的文字。

原始社會最初爲平等共有社會，稍進而爲集權；最初爲母系社會，稍進而爲父系；最初游牧，稍進始爲定居。故最初只有圖騰之分，而無地域之別。所謂先有英吉利人而後有英格蘭，英格蘭名字，得自英吉利人也。但有了英格蘭以後，又變爲相反的，英吉利人又變作生在英格蘭的人也。

由此可知，我國最古代的地名，大部是圖騰的名字。用這種圖騰（姓）的團，因定居在某一地，就用圖騰以名其地。比如：虞的圖騰當係仁獸的騶虞，後變爲地名（詩文王：虞芮質厥成）；扈的圖騰係戶鳥，後亦變爲地名（有扈氏見甘誓），如是者不勝枚舉。

我疑心商人原來就姓商，而子姓較晚。天命玄鳥，降而生商。商亦卽圖騰。且「利于伐商，不利于姜」（左傳哀公九年），商姜對言，姜係姓則商或亦姓。

近代原始社會每部落，更自分爲左右兩部（Phatria）。部並自有其圖騰。部中且常再分爲若干團。兩部可互通婚姻，但同部婚姻，則絕對禁止。每部又自分爲若干級，普通只兩級，間或有四級者。級數的分別，同部落中左右兩部必須相同，如兩級皆須兩級，四級皆須四級是。每部人民皆分屬于某一級，但須父子異級，祖孫同級。假設某人屬于甲級，其子則屬于乙級，其孫則又屬甲級。至于婚姻，左部甲級之男子亦只能與右部甲級之女子結

婚，而不能與乙級者。據杜爾幹研究，這種分級的目的完全爲婚姻，所以分別行輩，至於祖孫同級者，則祖孫年歲相去常五六十歲，決不至行輩紊亂而有婚姻之嫌。

以上述學說爲標準，再返觀我國上古史，亦得如下的推測。同姓不婚，自古懸爲厲禁，與同圖騰的團不婚亦同。現在能看見的古史，多由周魯所遺傳。姬姓以外的事，亦以姜姓者爲多。且姬姜兩姓婚姻的頻繁，亦足證兩族關係的密切。后稷之母姜嫄，古公之妻姜女，武王之后邑姜，以及春秋魯衞夫人之多爲姜氏。而周初所封各國，宋以殷後，陳以大姬之外，多係同姓。獨申、呂、許、齊、姜姓爲多，而齊尤大邦（楚非周封，郲等附庸，乃周前舊邦之臣服者）。因此我頗疑姬姜乃古代部落中之左右兩部。姬之圖騰，固難索解，然乃蘼之別名，或亦用植物表識者（說文艸部，茝：虈也，从艸，𦣝聲。又虈：楚謂之蘺，晉謂之虈，齊謂之茝）。最古姬姜歷史，實難分離。黃帝炎帝或係兩部的始祖。姬姜兩族歷世互通婚姻，尤合上述兩部之說。詩言「厥初生民，實維姜嫄」，蓋后稷以上仍係母系社會，故詩人不詠后稷之父，只述姜嫄。詩生民：誕彌厥月，先生如達。鄭箋訓達爲羊子。說文，羍：小羊也。羍係原字，達乃假借字。后稷出自姜姓，謂如羊子之生，甚合。段茂堂疑尊祖之詩，不應如是，不知謂如羊，正所以尊祖。

至於分級之說。我以爲卽古代的「昭穆」。古代昭穆實在是固定的，某人是昭永遠是昭，某人是穆永遠是穆。我且引幾個證據：

乃穆考文王，肇國在西土。（周書，酒誥）

率見昭考，以孝以享。（詩載見。毛傳：昭考武王也。）

訪予落止，率時昭考（詩訪落）

宮之奇對曰：太伯虞仲太王之昭也，太伯不從，是以不嗣。虢仲虢叔王季之穆也。（左傳僖五年）

管蔡郕霍魯衛毛聃郜雍曹滕畢原酆郇文之昭也。邘晉應韓武之穆也。（左傳僖廿四年）

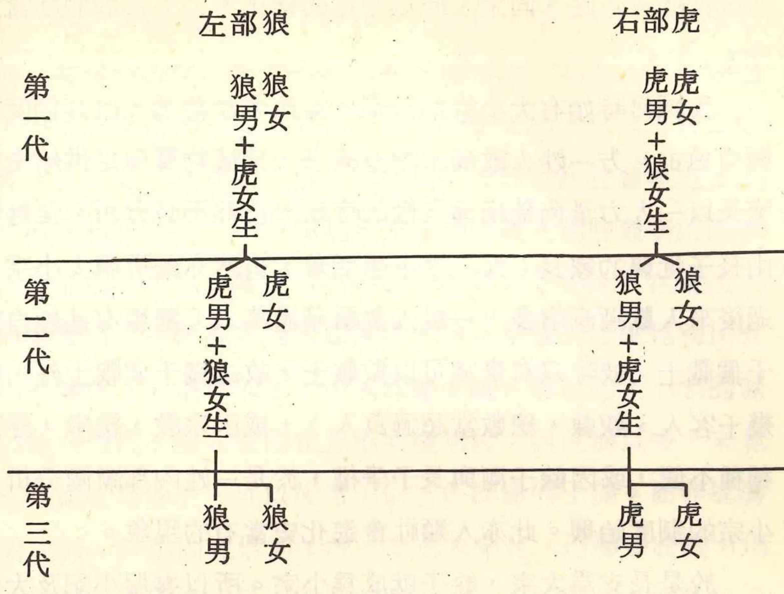
曹文之昭也，晉武之穆也。（定四年）

可見西東周人對昭穆皆有固定的指示。太王之子爲昭，王季之子爲穆，文王之子爲昭，武王之子爲穆，亦即太王爲穆，王季爲昭，文王爲穆，武王爲昭。

後儒謂天子七廟，三昭三穆。按照這種說法，某人是穆者，等到每次新君卽位毀廟時，將他往上一遷，豈不又將他變爲昭了麼？這種不固定的說法，決非古禮。

此外更有兩部相對級的男女歷世互婚的證據。古稱夫之父與婦之父及母之弟兄同曰舅，夫之母，婦之母及父之姊妹同曰姑，而姊妹之子及婿同爲甥，卽分級之所遺留。蓋最古原始共產社會，同級人相視皆若弟兄姊妹，與上述稱謂恰相合。

方母系社會時，子女皆從其母的圖騰，兩部之第一代若各從其圖騰，則第二代必互換圖騰，至第三代復如第一代。玆假設「狼」「虎」兩部，列表若下：



因此祖孫同圖騰（姓），而父子則否。我疑周人以王父字爲氏者，仍係此制度的遺痕。氏所以別族，當然不能用王父姓，最初想係用名，後改用字（周初人只有名而無字，年長則加伯仲叔季，所謂「五十以伯仲」，如叔封、叔度、季載是）。

母系社會的舅，卽母親的兄弟，對她家裏有極高威權，現在澳洲美洲土人仍舊如此。所以古人稱異姓爲伯舅叔舅，是尊貴的名稱，亦係這種古代舅權的痕迹。

五　大宗與小宗

我國古代禮制有若干種頗爲後儒聚訟，大宗與小宗亦就是其中之一。其實這是一件極容易明白的制度。不過因爲後來小宗之中，又有小宗，歷世愈久，分析愈密，遂使研究者目迷五色，不能明瞭。今用比較方法，觀希羅之演司，再推測最初的大小宗，

然後再隨着同姓、同宗、同族歷世的變化，大小宗的制度當能明白。

我國何時始有大小宗的分別，當然無從確悉，但其制度似應興自遠古。方一姓人數尚未增至極多，地域物質尚足供給全姓，家長以一人力量尚能指揮全姓的時候，自然不必分析。全姓皆在由長子世襲的家長（父）之下生活着，自然亦無所謂大小宗。不過後來人數漸漸增多，一姓人數漸超過萬人（羅馬有些姓自有幾千個戰士。彼時只有貴族可以做戰士，故這幾千個戰士外，尚有幾千客人、奴隸，總數當超過萬人），或因宗教，統率，經濟上種種不便，或因餘子漸與長子爭權，於是一姓內部漸漸分析，大小宗的制度始興。此亦人類社會進化史當有的現象。

於是長支爲大宗，餘子就成爲小宗。所以喪服小記及大傳說：「別子爲祖，繼別爲宗。」別子就是我所謂餘子。因爲自從他方獨立成一個宗，方與長子分別，所以名爲別子。因爲他成了獨立支的家長，所以他亦成了祖。若史記所記可信，黃帝之子廿五人，得姓者十四人，雖尚未有大小宗的名字，但分姓的意義已經相同。商人禮制與周不同，似乎無大小宗制度。商代長子與餘子權利相等（王國維殷周制度論謂殷人不分嫡庶，用字似乎未恰當。殷人不分長子與餘子，則係事實。殷人有否庶子，尚成問題，我疑心庶妾制度始自周人，或者且始自文王）。殷人這種制度的由來，可以做兩種假設。一，殷人方自原始共產社會進入首領制度的社會，所以尚以弟兄陸續做王。二，殷人曾有過長子世襲的階段，至成湯以後，已進入弟兄分產的社會。不過王位不可分，而亦想到周代封建的制度，所以弟兄陸續做王。由前一說，殷代社會尚在長子世襲制以前，由後一說，殷代社會已進入長子世襲制以後。觀近來殷墟的發掘，殷代文化燦然，遠在同時代周國以上，似以後說爲近似。這亦沒有甚麼足驚奇的。都立人到了斯巴達時，已經將從前的族姓（演司）制度廢除，殷人或者亦嘗如此。

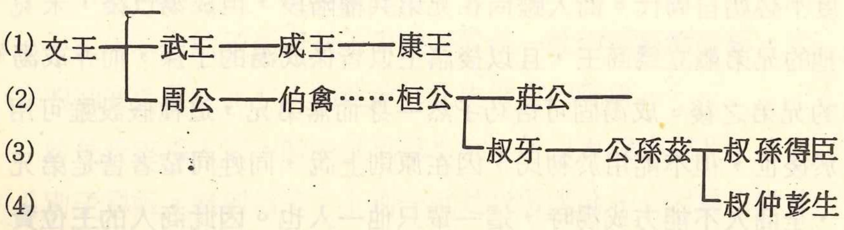
現在古書裏所看見的大小宗當然只是周代宗法社會極盛後的現象。但在初民社會，已有部團及支團的組織。部卽最初的圖騰團，後分而爲若干團，團後且有時更分而爲若干支團。在北美初民社會裏能看出這類現象的明顯痕迹。宗法社會的姓旣爲初民社會的團的變化，大宗亦卽團，小宗亦卽支團。所以說大小宗的制度不必始自周代。商人雖尚在兄弟共權階段，但成湯以後，未見他的兄弟繼立爲商王，且以後諸王似皆係成湯的子孫，而非成湯的兄弟之後。成湯固可恰巧孑然一身而無弟兄，這種假設雖可用於後世，但不能用於初民，因在原則上說，同姓同輩者皆是弟兄，全商人不能方成湯時，這一輩只他一人也。因此商人的王位資格恐亦有相當條件，亦卽說商人恐已有大小宗的現象，雖然現在的商代史料對之尚無足徵。並且這與現代初民之分部、團、支團亦合。或者商人之分大小宗尚未若周人之瑣細而已。商人所分不瑣細，所以能久維持兄弟共權；周人所分過瑣細，宗愈分愈多，亦愈分愈小，亦愈能中央集權。諸國之內雖有政在邦君或政在大夫之別，然皆係一人或極少數人的獨裁。宗愈分愈宜於政權集中，漢之分諸王地以封諸王之子孫，以造成漢皇的集權，亦其佳證。羅馬有包括萬人的宗而周代無之，所以羅馬保持議會制較久，而周諸邦之較集權也。

小宗別自大宗，但尚未能與他完全脫離。希羅的兄弟與長兄分家時，長兄獨有祖先歷世相傳的家火，物質上亦有獨有祖傳房屋的便宜。內則亦說：適子庶子祇事宗子宗婦，雖富貴不敢以富

貴入宗子之家。內則當然是七十子後學的作品。方春秋戰國之交，宗法漸衰微時，所記尚且如此，更前幾百年，宗法方盛時的情形，可想見更須對宗子恭敬了。

宗法若非創自周，利用他以封建，以擴充周國的勢力，可是周人獨自發明的方法。但亦因此，大宗分小宗，小宗又分小宗，繁細無底止，使後人研究宗法愈覺著歧路之中更有歧路。

宗法有兩種看法，一種是橫看，即所謂小宗之中，更有小宗。今用周魯世系，列表如下：

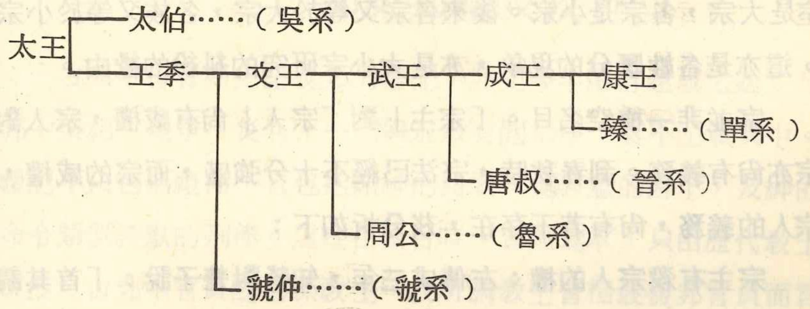


以文王武王爲大宗，周公「別子爲宗」就是小宗。但周公既分以後，伯禽等成了獨立的「百世不遷者，別子之後也」（大傳），單看亦就可以看作獨立的大宗。所以他又可以分出小宗（叔孫氏）。叔孫氏後亦可以照周公一樣，再分小宗，遂有叔仲氏的小宗。由此表亦可以看出周代大小宗的愈分愈多了。

小宗獨立以後，須經多少代，或須何種條件，方能再分出小宗，現在頗不易知道。由魯國的制度看起，似乎小宗只許用伯仲叔季，而不得稱子。臧氏出自孝公，僖伯、哀伯、文仲、宣叔、武仲、昭伯，終春秋之世，未見有稱子者。展氏出自孝公，施氏出自惠公，左傳只看見夷伯、展莊叔（展氏）；施孝叔，亦未見有稱子者。只三家及郈氏稱子。郈氏先有惠伯，後有敬子、成子

，先稱伯仲而後稱子。三家的先用伯仲，後稱子的次序，尤爲明顯。季氏稱子始自第三世，季文子。孟孫氏、叔孫氏皆始自第四世，孟獻子叔孫穆子。以前皆用伯仲：共仲、穆伯、文伯、惠叔（孟孫氏）；僖叔、戴伯、莊叔（叔孫氏）；成季、齊仲（季孫氏）。並且孟孫第五世分出的子服氏（別子），叔孫氏第三世分出的叔仲氏、季孫第六世分出的公父氏，就仍舊稱伯仲，而不稱子。孝伯、惠伯、昭伯、景伯，（子服氏）；惠伯、昭伯（叔仲氏）；穆伯、文伯、（公父氏）。由此可見死後稱子是大宗的表示。所以周初，尚稱康叔等爲叔封、叔鮮、叔度、叔虞，……季載，就因那時封建初興，各國內部尚無後來族氏的分析，宗周是大宗，列國是小宗的理由。魯秉周禮，較其他各國保存這個制度亦長遠。

宗法的另一種看法是豎的，茲仍用周代世系，列表如下：



若由一個人看起，比如由成王，吳系是繼高祖的宗，虢系是繼曾祖的宗，魯系是繼祖的宗，晉系是繼禰的宗。等到成王薨後，康王即位。由康王看起，虢系變成繼高祖的宗，魯系變成繼曾祖的宗，晉系變成繼祖的宗，單系成了繼禰的宗。所以喪服小記說：「故祖遷於上，宗易於下。」這亦是極簡單易明白的。

春秋時人大概亦覺着這種宗又分宗的繁複，所以有時亦以同

姓、同宗、同族來分。襄十二年傳：

> 吳子壽夢卒，臨於周廟，禮也。凡諸侯之喪，異姓臨於外，同姓於宗廟，同宗於祖廟，同族於禰廟。是故魯為諸姬臨於周廟，為邢凡蔣茅胙祭臨於周公之廟。

由此可知姬姓對魯是同姓，周公的兒子各支派是同宗，伯禽以下所分的各支是同族。姓宗族三種等級。叔向亦說：「肸之宗十一族，唯羊舌氏在而已。」（昭三年）。亦足證宗高於族。但萬不可混宗族的宗與大小宗的宗。宗族的宗是固定的，如周公後皆爲同宗。大小宗的宗是流動的，凡一支從其他一支分出，就名爲小宗，看所從分出的那一支爲大宗。

由上引左傳，亦能看出周室的分宗，始自武王成王時代。所以看周室做大宗，列國爲小宗。這亦與上邊我所說小宗只用伯仲稱呼，而康叔等只稱叔某、季某亦即小宗相符合。但在周初，周室是大宗，各宗是小宗。後來各宗又等於大宗，各族又等於小宗。這亦是各姓屢分的現象，亦是大小宗研究的糾紛的緣由。

宗並非一種空名目。「宗主」對「宗人」尙有威權，宗人對宗亦尙有義務。到春秋時，宗法已經不十分強盛，而宗的威權，宗人的義務，尙有若干存在，玆分析如下：

宗主有殺宗人的權：左傳成三年，知罃對楚子說：「首其請於寡君，而以戮於宗，……」

有放逐宗人的權：「晉趙嬰齊通於趙莊姬，原屏放諸齊。」（成五年）

國家若欲放逐某人時，須先咨詢他的宗主：「鄭放游楚於吳，將行子南，子產咨於太叔。太叔曰：吉不能亢身，焉能亢宗。」（昭元年）

宗主在戰時，就率領着宗人：「欒范以其族夾公行。」（成十六年）

對宗必須尊敬：「叔孫婼聘於宋，桐門右師見之，語卑宋大夫，而賤司城氏。昭子告其人曰：……今夫子卑其大夫，而賤其宗，是賤身也。」（昭廿五年）

不准反對同宗的人：「華亥欲代右師，乃與寺人柳比，從與之徵曰：聞之久矣。公使代之。見於左師。左師曰：女夫也必亡。女喪而宗室，於人何有，人亦於女何有。」（昭六年）

在春秋時，尙且如此，春秋前宗主的威權可想而知。實在說起，宗主在宗內就等於君之在邦中。宗主與邦君最初皆是大主教，不過大小的不同，性質並無岐異。王國維以爲君統與宗統是兩件事（殷周制度論），尙未能明白古代邦組織的眞象。

六　邦史邦禮及教育

古邦中皆有邦史記及邦的禮記。邦史多半肇自建城之始。凡邦中祭祀、戰爭、災異，一切與宗教有關的事，莫不記載其中。禮記不只包括禮節，且包括媚神的詩歌，測神意的占卜，及神的命令類似詩歌的刑律。這些在極古時，皆無寫本，只由歷代教士口授。古邦中官員旣皆係教士，我所謂教士皆指最初邦官員而言。教士與官員最古時合而爲一，古朗士書中已經詳言，我在這篇中，對我國古代這種制度，亦將詳細研究、解釋。每邦的史記、禮記，皆只有邦中教士可以知道，邦以外的人自然不能知道，且亦不准他們知道，卽邦中非貴族亦不能知道。後漸有寫本，但仍由教士保存，由貴族傳習。

像春秋一類的史記，古邦中皆應有過。他的內容雖甚乾枯無

味，但無一件與宗教無干。現極簡略的擇若干條舉例如下：

㈠災異　隱三年，二月乙巳，日有食之。

　　　　桓元年，大水。

災異皆是天地間的變象，古人深信是神降的災，自然必預記在史記裏，以示警戒。

㈡祭祀　隱五年，考仲子之宮。

祭祀自然與神有關，更須記在史記裏面。

㈢卽位　桓元年，公卽位。

卽位必告廟，自然與宗教有關。

㈣出境　襄廿八年，公如楚。

㈤回國　襄廿九年，公至自楚。

出境回國亦皆須告廟。

㈥朝　隱十一年，滕侯薛侯來朝。

㈦聘　隱九年，天子使南季來聘。

㈧會　襄廿一年，公會晉侯齊侯宋公衞侯鄭伯曹伯莒子邾子于商任。

㈨盟　僖八年，公會王人齊侯宋公衞侯許男曹伯陳世子款盟于洮。

來朝來聘者必享之于廟。往朝往聘必告廟始行。會亦須告廟。盟須誓于「司愼、司盟、名山、名川、羣神、羣祀、先王、先公，七姓十二國之祖」（襄十一年，亳盟），與宗教關係尤爲密切。

㈩戰爭　隱二年，無駭帥師入極。

　　　　成三年，公會晉侯宋公衞侯曹伯伐鄭。

凡戰爭皆應載主以行，出師必「受命于廟，受脤于社」，自然更應書在策上。

⑪田物　昭元年，叔弓帥師疆鄆田。

　　　　成二年，取汶陽田

　　　　桓二年，取郜大鼎于宋，納于太廟。

古人信田界、疆界皆是神的，所以變動疆界皆與神有關。物是一種重器，滅人國者必遷其重器。所以取失必書。

⑫城築　隱七年，城中丘。

　　　　莊廿八年，築郿。

建城是古代宗教盛典，觀希羅古代卽知。

⑬嫁娶　文四年，逆婦姜于齊。

　　　　莊廿七年，莒慶來逆叔姬。

古人對婚禮極爲重視，觀古朗士所說及士婚禮自明。

⑭出奔　襄廿三年，臧孫紇出奔邾。

奔後大夫必盟，如盟叔孫氏，盟子家氏（襄公廿三年）。盟必告宗廟，亦與宗教有關。

⑮生卒　桓六年，子同生。

　　　　宣十八年，公薨于路寢。

　　　　桓二年，宋督弒其君與夷及其大夫孔父。

　　　　襄廿七年，衞殺其大夫甯喜。

　　　　僖廿八年，公子買戍衞，不卒戍，刺之。

生子必須廟見（見家的通論篇），卒必殯于廟，自然須書在史記裏。刺與殺實在一樣，不過魯習慣說刺。殺大夫亦必告廟。

由以上各條看起，邦中無一事與宗教無關。最古的邦史只記與邦有關的事。夏邦只記與夏有關者，商邦只記與商有關者，其餘各邦間的事，夏商並未參加，概不記載。商滅夏得到夏的史記，周滅商得到商的史記。所以周朝對夏商的歷史知道的比較清楚，

對其餘與夏商同時各邦的歷史，幾乎茫然，亦即因此。比如竹書紀年就是一個證據。現在所傳的固然不眞，但由王國維所集的各條，亦不見記載與夏商無關的史料。至周代用封建統一各邦，有事皆互相通告，因此對不關邦史的事，凡他邦通告者皆據原文書在策上，或者尙須先告廟。否則魯並未參加城濮戰役，不必記在春秋。他邦的弑君，殺大夫皆與魯無干，亦必不記載。古人對記載必用固定的方式辭句。魯「猶秉周禮」，所用的方式自然是周式。左傳定公四年所說封國皆帶着「祝、宗、卜、史」，同姓國史記自然皆用的是周式。觀春秋時宋的典制與周已甚相近，而孔子亦嘆「殷禮吾能言之，宋不足徵也」，宋已被周禮所同化。恐怕周時各國史記方式皆相似罷。無論如何，春秋只據他國通告原策文直書，無所謂微言大義。比如趙穿弑君而書趙盾者，晉史原文，非魯史所改，更非孔子所作。古代邦史皆由史官所掌，最初並且不准人看。各邦史的失逸，這是一種最要的緣故。

各邦另有邦禮記。古邦的禮節既各邦不同，各邦的禮記自然亦異。不只夏與商，商與周，禮節不同，即夏與他同時的各邦，商與他同時的各邦，禮節亦不同。同上面所說關于邦史一樣，商滅夏得到夏的禮記，周滅商得到商的禮記。所以夏禮殷禮雖然杞宋不甚足徵，但周時尙知道夏禮、殷禮的一部分。孔子尙說「行夏之時，乘殷之輅」，而古書中不見提起與夏同時的扈禮如何，與商同時的葛禮如何。各邦禮之亡，亦同各邦史之亡，皆由古邦的特立現狀。

希羅所謂禮記，實在包括中國的詩、樂、禮、易。韓宣子見易象與魯春秋而謂周禮盡在魯，可見古代禮記包括易詩書禮樂春秋而言。後來儒家所謂六經，實在不過古邦中的史記禮記。先只由口傳，後始有寫本。先只有世族傳習，後始變爲公開。謂孔子學無常師，到處一件一件的請人去教，及孔子的先生老子是柱下史，師襄是師，郯子是邦君，皆是世族，可知公開給非世族的時候，去孔子不遠。自己皆習過而用以教弟子的，或者推孔子第一人了。

古人最迷信，在中國及希羅亦皆相同。希羅占卜的方法甚多，有鳥占、觀象、觀犧牲的臟腑等占法。他們尤信巫語。羅馬有一種預言的專書，我國古代卜筮亦始自遠古。春秋所言尙有望氛。這些皆大家習聞，不必我再引證。金縢所言穆卜，我疑心他並非尋常的卜。釋詁訓穆爲敬，亦未得其眞實。穆卜乃看一種卜書。這種占書藏在金縢匱中，故亦名「金縢之書」。周公用龜卜後，更「啓籥見書，乃并是吉」，明穆卜與卜并吉，自然兩種占法不同。後方天大雷雨以風，邦人大恐時，王亦與大夫戴着弁，以啓金縢之書，欲知書中所說是何種吉凶。恰遇見匱中有周公自以爲功的記載，於是成王明白了，天象乃「動威以彰周公之德。」所以說：「其勿穆卜」，不用看占書了，我已經知道甚麼緣故了。周人每次穆卜後，蓋仍將穆卜的結果，寫在策上，存在金縢匱中。所以周公這篇記載亦在匱中，爲成王啓匱看見。成王穆卜，最初爲知道天象變動的緣故，並不知道周公有記載藏在匱中，曰「啓籥見書」，曰「以啓金縢之書」，自然匱中有書，專爲「穆卜」的書，而非尋常「卜」的書了。

法律古時亦附屬于禮。近代所謂民法，如親屬，如繼承，自然不外古代所謂禮。就是刑法，亞利安民族古代亦將他附在禮記，此節在中國雖無可考證，但「刑不上大夫」，就專爲庶人而設。且審判官是士（堯典：皐陶，汝作士），士最初乃掌祭祀的人

。這亦與古邦中審判官是教士相同。關於士的說明見下文。古邦法律最初並無寫本，中國古代亦相同。左傳昭六年：

> 鄭人鑄刑書。叔向使詒子產書曰：……昔先王議事以制，不以刑辟，懼民之有爭心也。……夏有亂政，而作禹刑；商有亂政，而作湯刑；周有亂政，而作九刑。三辟之興，皆叔世也。……民知爭端矣，將棄禮而徵於書。

昭廿九年：

> 遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書焉。仲尼曰：晉其亡乎，失其度矣！夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民，卿士大夫以序守之。民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，為被廬之法，以為盟主。今棄是度也，而為刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤失序，何以為國？

由叔向所說，可知夏商周最初皆無有刑法，至少無寫出而為各階級皆知的刑法。且古時只徵於禮。由孔子所說，貴賤不愆是為度。這種度卿士大夫以序守之，階級須分得清楚。賤者尊重貴者，貴者方能輩輩做世族。禮不下庶人，刑不上大夫，兩種階級毫無共同。現在「民在鼎矣」，晉始有兩種階級共有的法律，貴者不再被尊視，所以說「失其度矣」。這兩節文字的價值從未被研究者識出。他表示君子小人兩階級混合的開始。

史記禮記既專為世族所保存，傳習，古代教育，孔子以前的教育，可以說是世族的教育。庶人的教育自然不必說起。堯典說「教胄子」。胄子就是世族的兒子。鄭康成謂胄子為國子，詩崧高疏引說文解字，禮謂適子為胄子是也。今文家採史記說為教稚教育子，實在未能知道古代情形。在家的通論篇中已講過世族男子在宗教上的特殊地位，他應受特別教育，並不足奇異。最古時的胄子或者只指長子而言，餘子或尚不列在內。古時教育情形，內則及王制亦曾說過。這兩篇皆是七十子以後的書，王制尤是漢人所作，固然不能盡以為確實，只能作為研究的參考。內則：

> 十年，出就外傅，居宿于外，學書記。衣不帛襦袴，禮帥初，朝夕學幼儀，請肄簡諒。十有三年，學樂誦詩舞勺。成童舞象，學射御。二十而冠，始學禮。可以衣裘帛，舞大夏。惇行孝弟，博學不教，內而不出。

王制：

> 樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。

周禮亦說六藝。由此可以想像古代的教育，不過詩書（歷史）禮樂射御書（認字）數，一切皆與宗教有關。詩樂所以事神，書所以記載與宗教有關的事，射既用在享禮，亦用在戎。御亦車戰所必需。戎亦古邦宗教的一端，觀古朗士所述即知。所以古朗士說，古邦教育皆為的造成教士。只有世族可以做教士，平民不能做，所以平民不必受教育。王制說國之俊選皆能入學，係後人以後禮說前禮的錯誤。世族在出生，春秋以前素未尚賢。

平民若不受教育，世族可是非受不可。左傳昭十六年：

> 晉韓起聘于鄭，鄭伯享之。子產戒之曰：苟有位於朝，無有不共恪。孔張後至，立於客間。執政禦之，適客後。又禦之，適縣間。客從而笑之。事畢，富子諫曰：……孔張失位，吾子之恥也。子產怒曰：……孔張君之昆孫，子孔之後也，執政之嗣也。為嗣大夫，承命以使，周於諸侯，

國人所尊，諸侯所知。立於廟而祀於家，有祿於國，有賦於軍，喪祭有職，受脤歸脤，其祭在廟，已有著位。在位數世，世守其業，而忘其所，僑焉得恥之！

觀孔張的地位，是那般高的世族，自然應當「世守其業」。一有錯誤，客人譏他，國人引爲深恥。可見在春秋時世族已將衰之世，世族尚非深知他的「業」不可。

七　釋王、卿、將、士、史、工、巫

古邦政是宗教，邦的官吏是教士，古朗士這句說的眞不錯。邦中最高的邦君，這些邦稱爲皇，稱爲帝，稱爲王，那些邦稱爲后，稱爲伯，名稱雖然不同，其爲邦君則一，最初毫無軒輊，他們在邦內是首領，等于父在家裏。后稷既稱后，太王亦稱王，並無足奇異。現將名稱與宗教關係最顯著的幾個特加研究。

王是「祀火」的教士。盂鼎、格仲尊，王皆作王。吳大澂釋[illegible]爲火字。王祀火故字从火。

卿是伴食于公餐的人。他最初在宗教上是王的輔佐，後在邦政上亦是王的輔佐。

將是持肉祭祀，因而名行祭祀的人。古時掌邦祭者，戰時亦統率邦軍，故引申爲掌軍的名稱。卿及將的解釋，已詳釋主篇，玆不細說。

士的意義甚多。一種是卿士。洪範說卿士，春秋時周尚稱卿士（左傳隱三年，鄭武公莊公爲平王卿士）。卿士或者是商制，周所沿用。一種是大夫士的士，較低于大夫。春秋時列國多有。一種是士師的士（堯典）。其實最初這三種皆相同，士不過邦君下最初的官吏。

士與史與事三字最初皆是一個字，對史事吏三字，王國維的研究已甚詳細。王先生在釋史裏（觀堂集林），以卜辭、毛公鼎、小子師敦，番生敦、毛詩、尙書、左氏傳，證明古代官皆「稱事若吏卽稱史者也」。最初只係一字，後各需專字，「持書者謂之史，治人者謂之吏，職事謂之事。此蓋出于秦漢之際，而詩書之文，尙不甚區別。」

我以爲不只史事吏最古是一個字，士亦與同是一字。牧誓，「是以爲大夫卿士」。洪範，「謀及卿士」。顧命，「邦君卿士」。商頌，「降予卿士」。左傳隱三年，「鄭武公莊公爲平王卿士」。毛公鼎、小子師敦、番生敦皆作卿士，卜辭作卿史。周卿士中有司徒、司馬、司空，詩嵩高稱爲三有事。皆足證卿士卽卿史，士亦卽是史、事。

士是最古時王下的官。最古時邦境甚狹，邦政甚簡，或者有些邦裏只有王及士。王所管名曰政，士所管名曰事。酒誥，「有正有士」，以正（政）與事對舉。國差𦉜亦云「立事」。孔子對冉求亦說「其事也」，以對冉求所說「政」。鄭君注：君之敎令爲政，臣之敎令爲事（論語子路篇）。蓋春秋時仍沿政事之分。

後士中有幾個人在公餐伴食，就稱這幾個士爲卿士。至晚這稱呼始自商周之際。更後有的簡稱爲卿。春秋列國多稱卿，惟周室尙稱卿士。古人最富保守，階級愈高保守性愈重。周室較列國更守舊，並非奇異的事。

古邦掌祭祀者，亦記載邦中一切史事，亦兼審判，所以士亦是史，亦是士師。古代禮記既包括禮易春秋等書，士或史亦兼任後世祝、宗、卜、史的職務。左傳定四年，祝佗謂封伯禽時，「分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器。」似周初已將

四職分開。但至春秋時，四職尚時常混雜，且就左氏傳所載舉幾個例。

有祝宗連用者：

晉范文子反自鄢陵，使其祝宗祈死。（成十七年，晉）

祝宗用馬于四墉。（襄九年，宋）

公使祝宗告亡。（襄十四年，衞）

昭子齋於其寢，使祝宗祈死。（昭二十五年，魯）

有祝史並舉者：

祝史矯舉以祭。（桓六年，隨）

其祝史陳信於鬼神，無愧辭。（襄廿七年，晉）

日有食之，祝史請所用幣。（昭十七年，魯）

使祝史徙主祏於周廟，……郊人助祝史除於國北，禳火于玄冥回祿，祈于四鄘。（昭十八年，鄭）

祝史之為，無能補也。（昭廿六年，齊）

由此足見祝與史，祝與宗的職務，分得不甚清楚。鄭火，使祝史祈于四鄘，宋火，使祝宗用馬于四墉。更足見史、祝、宗職務的相近。並且說「祝宗卜史」的祝佗，對歷史知道的就甚詳細。而閔二年，衞史華龍滑與禮孔說：「我太史也，實掌其祭」。尤足證史的最古職務。史記，老子爲周柱下史。柱卽主，主下史乃在火旁掌紀錄的太史。

至于卜及史，分得尤不清楚。左傳中記占卜的各條內有五條記明卜人，而八條則說明係史。

由史占者：

周史有以周易見陳侯者，陳侯使筮之。（莊廿二年，陳）

辛廖占之曰：吉。（閔元年，晉）（按辛廖當係辛有之後，董史也。）

初晉獻公筮嫁女於秦，……史蘇占之。（僖十五年，晉）

邾文公卜遷于繹。史曰：利於民而不利於君。（文十三年，邾）

公筮之。史曰：吉。（成十六年，晉）

武子筮之，遇困之大過，史皆曰：吉。（襄廿五年，齊）

（穆姜）始往而筮之，遇艮之八。史曰：……（襄九年，魯）

晉趙鞅卜救鄭，占諸史趙、史墨、史龜。（哀九年，晉）

由卜占者：

成季之將生也，桓公使卜楚丘之父卜之。（閔二年，魯）

秦伯伐晉，卜徒父筮之吉。（僖十五年，秦）

卜招父與其子卜之。（僖十七年，梁）

使卜偃卜之。（僖廿五年，晉）

初，穆子之生也，莊叔以周易筮之。……以示卜楚丘。（昭五年，魯）

可見占卜不一定由卜人，史亦能占之，這就因爲史，卜最初並未分職。

不止史（士）能卜筮，巫亦能筮。筮字從巫，卽其明證。並且周禮簭人有巫更巫咸巫式巫目巫易巫比巫祠巫環等筮法，可見巫筮最初只是一個字（莊存與謂巫更等爲古精筮者九人）。巫在古時是極有威權的人物，他是神與人的中間。在官吏就是教士的時候，他的地位不見得比邦君低。所以商的宰相「卿士」就是巫咸巫賢。巫並且能治病，因爲古時治病方法用符籙。論語有巫馬期，想是以官爲族姓，足證周禮所說的巫馬氏不假。論語又說：「

南人有言，人而無恒，不可以作巫醫」（子路篇）。這句話是彼時的俗語，孔子既引用他，想較孔子爲早。足證巫亦就是醫。說文解字示部，𥛚，祝𥛚也。尙是巫醫的演變，餘留。

與巫類似的尙有工。不過這個字的初義早已變改，痕迹頗難看出。春秋時只餘轉變的意義。一種是樂工，左傳襄四年：工歌文王之三。一種是工商，左傳襄九年：商、工、皁隸，不知遷業。一種是工祝，詩楚茨：工祝致告，徂賚孝孫。又孝孫徂位，工祝致告。毛傳：善其事曰工。似乎不確，工祝是一種管祝告的人。

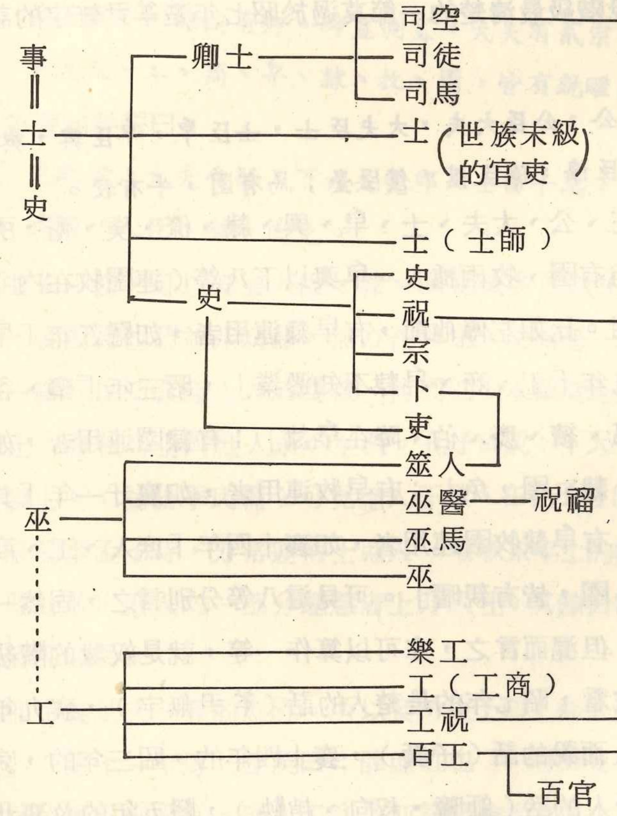
由這些看起來，樂工能歌詩以事神，工祝能祝告以事神。工商的工能造祭器，能築城，能建宗廟，能製戈矛，觀考工記所載便知。他知道一切凡祭與戎，即一切與宗教有關的工藝。這些皆最初「工」的演變，分化，最初的工包含這一切。他懂得使神喜歡的一切方法。周公所謂「予仁若考能，多才多藝，能事鬼神。」就是工的最適宜的注脚。考，史記作巧，巧從工，多藝亦卽夏書所謂「工執藝事以諫」的藝（左傳襄十四年，師曠引夏書）。他能歌以事神，亦與巫能舞以降神同意，所以說文解字工部說「工與巫同意」。

工亦古時平常官吏，這邦名曰士，那邦名曰巫，另一邦名爲工。因此又變爲官的普通稱謂。皐陶謨，「百工惟時」。康誥，「百工播民和」。洛誥，「予齊百工」。凡此皆謂百官。宗周最保守，如上所說卿士名稱的保存，周在春秋時猶沿用百工，列國則多稱百官矣（左傳昭廿二年，單子使王子處守于王城，盟百工于平宮。又，百工叛」。足證工亦就是官的舊稱號。鹽鐵論刺復篇說百工惟時爲士守其職，亦可爲我說工等于士做證）。且士所職亦曰士（後曰事），工所職亦曰工（後曰功），亦相同。堯典

，欽哉惟時亮天工。史記工作事。皐陶謨，天工人其代之。史記作是爲亂天事。皆足證工與事相類。

堯典，伯禹作司空。司空乃百工之長。後又加司徒、司馬而成三事（三士）。至春秋末，士的範圍愈擴充。古時惟士能知道典章禮樂，現在則庶人之賢者亦漸能知道。於是士亦隨教育的公開而變爲讀書人的普遍名稱。

茲統上面所列士史工巫的演變表如下。最初這些字不一定是一邦所用，演變中尙有各邦相互的關係。演變的途徑或比這表繁雜的多。但有甚麼方法知道呢？



八　古邦中的階級

西周初年封建制度的結果，自然不能不有階級。並且周以前各小邦的組織，亦不能不有階級。但古代階級如何分法，及有多少階級，亦極有興味的研究，亦即此篇所想嘗試者。

西周初年階級，現在亦無甚明晰的記載；我們且仍用古朗士的方法，先看看東周春秋時代階級如何分別，然後再上溯更古時代。後代社會，必由前代的蛻化而來，由後者亦能推測前者，或前者亦略與後者相似。

左傳中說階級最清楚的一節莫過於昭七年楚芊尹無宇的話，他說：

> 故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺；馬有圉，牛有牧。

觀此則王、公、大夫、士、皁、輿、隸、僚、僕、臺，所謂十等。另外尚有圉、牧兩種人。皁輿以下八等（連圉牧在內），古人亦常混用。比如左傳他節，有皁隸連用者，如隱五年「皁隸之事」，襄九年「工、商、皁隸不知遷業」，昭三年「欒、郤、、胥、原、狐、續、慶、伯、降在皁隸」；有隸圉連用者，如哀二年「人臣、隸、圉，免」；有皁牧連用者，如襄廿一年「其次皁牧輿馬」；有皁隸牧圉連用者，如襄十四年「庶人、工、商、皁、隸、牧、圉，皆有親暱」。可見這八等分別言之，固然一等與一等不同，但混而言之，亦可以算作一等，就是奴隸的階級。

若就地域看，昭七年的是楚人的話（芊尹無宇），襄九年的是楚人指晉人而說的話（子囊），襄十四年的，昭三年的，哀二年的，皆是晉人的話（師曠、叔向、趙鞅），隱五年的及襄廿一年的皆是魯人的話（臧僖伯，內史克）。在原來荆蠻而漸受周文化的楚，在公族衰弱的晉，在公族仍盛，「猶秉周禮」的魯，皆有同類階級，可見奴隸階級的存在，是春秋普遍的現象。

此外尚有一種階級，庶人階級。庶人並不完全是奴隸，這節甚須注意，春秋時說庶人及隸圉等皆分着說，並未見混在一起。襄九年傳楚子囊說晉：

> 其卿讓於善，其大夫不失守，其士競於教，其庶人力於農穡，商、工、皁、隸，不知遷業。

襄十四年晉師曠說：

> 天子有公，諸侯有卿，卿置側室，大夫有貳宗，士有朋友，庶人、工、商、皁、隸、牧、圉，皆有親暱以相輔佐也。

哀二年晉趙鞅誓曰：

> 克敵者上大夫受縣，下大夫受郡，士田十萬，庶人、工、商遂，人臣、隸、圉免。

由末一條，可以知道人臣、隸、圉克敵者可以免力役，庶人未說，就因為他們並非奴隸，無力役可免，反能進一　遂仕宦也。由前一條可以知道庶人力於農穡，他們的根本職業是農人。他們亦不是士，春秋時士與庶人永不並列。孔子尚說：「天下有道，則庶人不議」。（論語季氏篇）可見庶人干政，在孔子時尚以為不合古制。至晚至孟子時，方常連稱士庶人。春秋末年士的階級已經不甚嚴格要世族，庶人內一部分聰慧者上升入士，其餘仍留為農，遂與工商變為四民。

庶字義是次一等的意思。所以妾所生子曰「庶子」，異姓曰「庶姓」（隱十一年傳，滕侯曰：薛庶姓也），周稱商人亦曰「庶殷」（召誥屢言庶殷）。庶人工商及奴隸皆非世族，古人習稱為「小

人」，以別於世族的「君子」。凡世族皆係家長，「父」的後人。古時父及君相同，故稱他們曰君子。這亦與羅馬的「父族」（Patriarch）之出自「父」（Pater）相同。君子包括士、大夫、卿、邦君。

由孔子所說「天下有道，則庶人不議」，可知愈古庶人愈不能干政，愈不能仕宦，君子與小人之分別愈嚴。只有世族能執政。所以說「禮不下庶人，刑不上大夫。」禮不下庶人，即因古朗士所說他們是無宗族宗教的人。春秋時的社會階級可以列表如下：

君子　　　　　　　　　　小人

邦君——卿——大夫——士——庶人——奴隸（由皁至牧八等）
工
商

左傳中說君子小人的地方，凡在春秋前半者多用作貴賤之分。至後半始有用作受過教育的人及未受過教育的人的分別。論語中後一種尤夥。詩書中所用君子小人皆屬前一義。君子小人的分別愈古愈顯，他是古邦中普遍的分別。

郭沫若先生以爲奴隸制度至共和初已漸衰，似乎不確。他以爲周厲王被「庶民」趕走，由共伯做了皇帝，這就是奴隸的解放。照郭氏說起，共伯是希羅的暴君。但我們要知道左傳昭廿六年所說的「萬民弗忍」的民及國語周語所說的「國人圍之」的國人是否奴隸。奴隸照古邦通例看，素不數在邦中，他們是各世家的私產。詩書所說民自然不包括奴隸。至於國人，自然更指著貴族而言。左傳定十年，宋公子辰說：「吾以國人出，君誰與處？」於是他就同「仲佗，石彄出奔陳。」所謂國人指仲佗、石彄而言，國人自然指貴族而非奴隸。周厲王之被逐，依我的意見，是

貴族的革命，而非奴隸的革命。所以周公召公共理國政。史書所記自陝以東，自陝以西的話，亦就是彼時的事。周公召公是指彼時的周召。後儒誤會周文公即周公，遂將分治之事移前。周公無謚法，觀左傳中皆只稱周公足證。至於共不過一個小國，即左傳「太叔出奔共」之共。共伯若能由奴隸推戴爲君，那時貴族勢力方強，諸侯大家未必能容忍他。觀春秋時晉鄭之屢次納王，即知在西周奴隸擁戴暴君之不可能。

郭氏並且誤解呂刑之用錢贖罪。古時奴隸皆分隸在各家族內，家長對他們有生殺的無上威權。邦中刑律管不到他們。金作贖刑是對貴族的刑律。這亦不足證奴隸的解放。

並且城濮戰後，周王賞晉侯以虎賁三百人（僖二十八年）。秦伯送衞於晉三千人，實紀綱之僕（僖廿四年）。臧武仲說季武子：若大盜禮焉以君之姑姊與其大邑；其次皁牧輿馬；其小者衣裳劍帶，是賞盜也（襄廿一年）。皆足證春秋時奴隸尙能私相贈送，與田地、器物相等，奴隸制度仍然通行。

卜辭中已有奚奴等字，足見奴隸制度不始自周，古邦中通常皆有君子，小人階級之分，亦古邦中慣例。

九　殖民

古代希臘義大利的各民族，皆有所謂殖民地。其法乃由甲邦的世族一人，燃火於邦火。然後率領若干人載新火而至乙地，舉行建城的典禮。所載的火，遂爲新邦的邦火，而新邦亦爲甲邦殖民地。但殖民地與其祖邦（拉丁文直譯爲母邦）的關係，並非如近代殖民地及統屬國關係之深切。據古朗士的研究，似乎只是宗教的。燃火的人，亦即後來的建城者，必須是甲邦的世族。因爲

邦的制度，非世族不能參與甲邦的邦火祭祀，當然更無從燃新火；而建城必須遵用典禮，這種典禮又非世族無從與知。至於隨從的人，則不一定是世族，有時甚而是甲邦以外的人。

昔武王克商，成王定之，選建明德，以藩屏周。故周公相王室，以尹天下，於周為睦。分魯公以大路、大旂、夏后氏之璜、封父之繁弱，殷民六族：條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用即命於周，是使之職事於魯，以昭周公之明德。分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器。因商奄之民，命以伯禽，而封於少皞之虛。分康叔以大路、少帛、綪茷、旃旌、大呂，殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏。封畛土略，自武父以南，及圃田之北竟，取於有閻之土以共王職，取於相土之東都以會王之東蒐。聃季授土，陶叔授民。命以康誥而封於殷虛。皆啓以商政，疆以周索。分唐叔以大路、密須之鼓、闕鞏、沽洗、懷姓九宗，職官五正。命以唐誥，而封於夏虛。啓以夏政，疆以戎索。

古書中記載封建的，以這條爲最詳細。伯禽、康叔、唐叔就是燃火建城的世族，祝宗卜史就是懂典禮的人（希臘義大利燃火建城的人，常常就是懂典禮的人，周代大規模殖民，不妨由幾個分擔這種職務）；殷民、懷姓就是隨從的人。各種皆與西方的相似，不過規模較大而已。對衞晉，子魚雖然未說及祝宗卜史，但我想亦應當有。

周初的封建，對中國歷史甚爲重要。他劃分先後歷史成兩個時期，等於羅馬的統一各邦。但比羅馬早的多。羅馬統一各邦在紀元前 207年，周之滅商則約在紀元前 1125 年，較羅莫盧斯（Romalus）建城尤早。

周滅商始由陝西進至河南，封管蔡康叔皆在彼時。至成王周公誅武庚，踐奄，始更進至山東，封齊魯等國。成王時更北伐，進至山西，封晉韓等國。昭王南征，穆王征徐，至宣王始能使荊蠻來威。周的勢力於是及南國，漢陽諸姬姓國蓋皆封於此時。從太王翦商起，至宣王南征止，周室皆在擴充境域。這是第一步推動，由周室直接用武力征服各邦。第二步推動較後，在齊魯晉等國受封以後，由分封各國用武力向外擴充。齊的向東發展，魯的向東向南發展，晉的向北發展，就是這種現象。

羅馬在武力上只有第一步推動。在組織上，他未與征服的各邦以組織。各邦無論名爲臣服或聯盟，皆仍獨立存在，只由羅馬派一省長治理其地。省長每年更換，有無上威權。羅馬對各邦是眞正征服，周室對各邦則完全是殖民。對強的邦，他就滅了，改由周室兄弟親戚封其地，殖民（比如，詩文王所說的「虞芮質厥成」的虞，即改封仲雍的子孫）。對弱邦就留做分封各國的附庸（如邾之對魯）。所封各國除姬姓外，只有異姓的齊、紀、申、呂、許、陳、宋。齊、紀、申、呂、許皆姜姓，釋生姓性旌及其他篇中已講過姜姬是一個部落的兩部，實在等於一個民族。陳是大姬之後，仍是一半姬姓。只有宋是被征服民族之被封者。但觀封魯、封衞，派去那般多的殷民，作洛以後遷去那般多的殷庶，就能明白彼時欲分散殷人的政策。並且魯孝公惠公以上皆娶自商，足證想同化宋人的希望。而春秋之宋，在組織上已不見有甚顯著與姬姓諸國不同的地方，孔子亦嘆殷禮不足徵，足證同化宋人的結果。於是全中國合爲一邦。

固然周初封建與希臘義大利古代的殖民情形略有不同：希臘義大利是無計劃的，周初是有計劃的。但這種不同，並不在基本觀念，而由於形勢。希臘義大利包含無數小邦，各邦當然無法任意殖民。而周乃當時唯一有力的民族，自然能獨行其政策了。

至於周以外的民族，如夏，如商，是否已有封建制度，現在頗難徵考。若據孟子所說「象封於有庳」，則封建已起自遠古。但孟子時代，已不甚悉古史眞像，而深信三代是有系統的相傳，自然認各種制度，皆傳自古代，後代不過有所損益而已。所以他所說的古代制度，尙待研究。不過後代史書記載裏，常說及夏殷同姓的國。如襄四年傳：（寒浞）使澆用師，滅斟灌及斟尋氏；如哀元年傳：昔有過澆，殺斟灌以伐斟鄩；杜氏皆以爲夏同姓國，又如伾侁亦說是商的同姓國，若這些記載可靠，夏殷同姓國的解釋，只能兩種可能。（一）夏民族、商民族曾在一個時期，因戰爭遷徙，種種現在不可知道的原因，分散居於各處。後漸在各區域內，建成無數小邦。其中一小邦漸漸強盛而變爲古史中的夏國或商國；其餘小邦遂成古史中的夏同姓國或商同姓國。（二）同姓國乃夏商的殖民地。這兩種假設，那一種合理，當然現在無法證明。但夏商甚至夏商以前，中國亦有無數小邦，則係的確事實。否則孟津會的諸侯，甚難達到八百的數目（八百之數目確否固不可知，當時邦國甚多則係事實。）

古邦是完全特立的。各邦的典章、政事無一相同。這一邦的人到那一邦就被看做外人，不能享公民的權利。經周封建後就不同了。照着希臘殖民的語言說，周是祖邦，列國是姊妹邦。典章政事雖有各地方的小不同，但大體上皆相似。從此可以互相慶弔，互相往來。他們不只皆與周室有關係，並且互相有關係。周室

不妨衰弱，他們仍能聯合起來。這就是春秋夷與夏的觀念的由來。將古邦公民的觀念擴充至幾百千倍。至春秋時，顯然全國只分兩個階級：一面是各國的世族（君子），一面是各國的平民（小人）。一國的卿大夫出奔，適他一國，仍受世族的優禮，就足爲證。亦因此而戰國時盛行客卿，國界的觀念亦不甚重。亦因此而秦始皇的一君式的統一容易，蓋周朝已用過殖民式的統一。

羅馬統一後，亦分兩種階級，但與周朝的不同。一面是羅馬邦，較最初並未擴充；一面是被征服的各邦。每邦與羅馬皆有關係，各邦間互相無關係。所以周室衰弱後，中國事實上並未分爲文化不同，語言不同的若干國，而羅馬衰弱後，各地就仍舊回復獨立情況，希臘仍回復希臘，高盧亦仍回復高盧。這就因爲周用殖民方法，羅馬不用的緣故。於此亦可見周初封建在中國歷史上的價值。

亦因周室力行同化，極力泯除古邦的界限，遂使各古邦特有的文獻無從徵考。若非希羅古邦足供參考，周以前邦的情形，恐難想像。後儒誤信夏商與周的統一相等，亦卽由此。因此古朗士這册古邦的研究，對我國古邦能說明不少，足供研究古史者極寬的利用。

十 中國與希臘羅馬古代相同制度表

希　羅	中國
祀祖	祀祖
演司	氏族
長子繼承制	立嫡長制
祀火	主
火居院之中	宗廟之正中爲太室

邦火	社
每族各有族墓，族人皆葬其中	族墓
無子之婦出	無子爲七出之一條
長子獨傳家火，餘子另燃新火	大宗、小宗
婦人童年從父，少年從夫，夫死從子	三從
Pater即家長	父，家長率敎者
羅馬Toga袍禮	冠禮
神不享外人的祭祀	神不享非祀民不祀非族
吃飯前必祭	雖蔬食菜羹必祭，齋如也。
祭祀用香料	爟邑
在各種祭典裏，必先禱告聖火	凡祭祀必先祭爟
婆羅門人食新米以前，必先供祭聖火	獻新
犯重罪者不聽葬	兵者不入兆域
公餐	胙，享
建城祭用純白牛	祭牲尙純
羅莫盧斯建城時，將從他的故鄉帶來的土，放在溝中	封國受土自天子
羊、豕、牛三種同時用，爲祓洗禮的習慣	太牢
界石	封疆
王兼有政權教權	祭與政皆由邦君
貴族	世族
客人	庶人
奴隸	皁、輿、隷、僚、僕、臺、圉、牧
軍隊只有騎兵或乘車的甲士，後始有步兵	先有車戰，後始有步卒
出征必先集合由大將祭禱	治兵於廟
出征必載着神像及邦火	出征必載主
戰前必占卜，吉則戰，否則否	戰前必卜
凱旋時往廟中祭祀，獻勝利品	入而振旅獻俘
放逐	放逐

殖民	封建
主教每月初一宣布每月的佳節	告朔
邦忌，公共生活皆須停止	甲子不樂
各邦皆有記載禮儀的書	禮記
法律最初並無寫本，後寫出亦甚秘密	晉鑄刑鼎，孔子譏之
各邦皆有史記，由教士掌管	各國寶書，亦由太史氏掌管
積木斧	殳

上中國及希羅古代相同制度共若干條，其詳皆散見前九篇中。古朗士書，第一章言古邦的信仰，第二章言家族，第三章言邦，即古邦的起始及興盛時代。第四章言革命，即古邦的變化時期。第五章言思想改變，古邦殘毀，即古邦的衰落時期。由始至終，詳贍無遺，足爲古代社會研究著作的典式。我這篇序只雜列中國與西方的相同各節，既無古朗士的謹嚴，且學殖荒落，所獲有限。而兩年來顚沛流離，爰止無所，幾乎無書可供參考。偶仗記憶，難免舛錯，尙希史學界多加以糾正。並且希望古史學家對篇中提出諸問題加以指敎。

中西相同的有這般多，我相信若細加研究，相同之處當尙不止此。漢族與西方民族同源之說，歐西學者曾屢經嘗試。或以爲與埃及有關，或以爲與巴比倫有關。但證據皆甚薄弱，且時常只用孤證，從未見這般多的相同。以上這些條內，或者若干項是人類進化的普遍現象。但「祀火」一節，如埃及、巴比倫等古民族並未通用。然亞利安族則與漢族相同，且由祀火而出的各種制度亦相同，尙能對這些說漢族與亞利安族毫無關係麼？史學者將這些問題，若加以研究，不止研究希羅古邦史能對我國古史有貢獻，並且能反過來，用我國古邦史，對希羅古邦隱晦地方，亦有所說明。如此則對人類通史的幫助，眞不算少。

這部書在去年上半年已經譯完，下半年完全做修改及整理的工作，並將人地名等加以注釋。最初我以爲注釋甚易，其實這步工作繁難異常，所費的時間比譯全書不少。至於序中各節，艸創多在去年，寫出則始自今歲。附記於此，以識譯這部的始末。

釋巫

瞿兌之

巫之興也，其在草昧之初乎？人之於神祇靈異，始而疑，繼而畏，繼而思所以容悅之，思所以和協之，思以人之道通於神明而求其安然無事。巫也者，處乎人神之間，而求以人之道通於神明者也。人耆飲食，故巫以犧牲奉神；人樂男女，故巫以容色媚神；人好聲色，故巫以歌舞娛神；人富言語，故巫以詞令歆神。有聖人者起，爲之禮文，嚴其閑約，制其放佚，去其泰甚，於是事神之道超然於人生日用之外。世逾降則人之理智逾增，人之理智逾增則神之尊嚴逾爲邈絕，而儀文之稍近於褻者胥不可留。古者爲尸以象神，又每食必祭，周以後更無聞焉。是知上古事神之道以漸而削，循乎自然之軌，雖聖人亦利導焉而莫之違。其既於今，知其意者寡矣。巫其一也。古經多言祝而少言巫。周官之巫故不可信。大氐巫雖行於民間而不列於邦典，賢人君子所不樂道。左傳數數言巫，而所司猥鄙，遠不如其他卜祝之稱述古昔彬彬有文，是其明證。然觀於陳風楚詞，又知風之被於民間蓋有與民生相倚而不可離者。匪獨信之，事之，蓋又樂之，好之。其在異國固不可知，而南方則終保其俗，緜而不革。此實太古遺風不遺於世族而遺於平民，不遺於異國而遺於南服者也。凡人之會聚必於行禮之所記稱「矍相之圃，觀者如堵牆」是也。禮之常行者惟祭。他祭主於君大夫，非凡民所能聚而娛目騁懷。故惟農功之祭爲

* 本文原載燕京學報第 7 期（1930）

凡民會聚之候。甫田楚茨諸什摹繪農人報賽歡飲之狀躍然紙上。國語稱齊棄太公之法而觀民於社。亦可想見其人物殷闐士女熙皡之盛。由是以推，惟民間之祭爲能聚衆。衆聚焉則必求所以相娛悅者。秦漢以降，雖會葬之際，猶必求所以樂賓。（見漢書周勃傳）而況於吉事之祭乎？其始也，以人之道事神；其繼也，以事神之道娛人。固理之所必然而勢之所必至也。九歌爲禮神之曲，而並多男女愛悅之詞。由今思之，不幾於褻邪？然古昔先民固如是也。士女袨服，目挑心招，式飲式食，既醉既飽，不知手之舞之，足之蹈之。巫居其間，爲之導示，爲之左右，期於洽比其鄰，既安且寧。不如是不足以通神明之德而類萬物之情。不知是何以篤交友；何以宣湮鬱；何以興觀感；何以達衆志？發乎情，止乎禮義，風詩而後，足以當之者其惟楚詞乎。巫之爲物顧不重哉？自漢之初，胡巫越巫之術樊然競出，蓋尤誕譎不衷於理。又巫多愚詐，不爲才知之士所容。雖其在民間，亦漸失其本職。兼以道教興立，有所統攝，古先之風益微矣。昔以巫祠爲凡民會聚之所，今則更趨於社，巫社代興，皆研究古代人羣者所不可忽也。間覽載籍，深惟巫之繫於文化尤要，稍采衆說著之於篇。兩漢以後，頗復略焉。益有所獲，以竢異日。十八年十一月

巫有男巫有女巫。其職務大別爲招神、逐疫、禳災，除不祥也。

周禮春官：男巫掌望祀望衍授號，旁招以茅。（招神）多堂贈無方無算。（逐疫）春招弭以除疾病。（禳災）王弔則與祝前。（除不祥）

又女巫掌歲時祓除釁浴。（除不祥）旱暵則舞雩。（禳災）若王后弔，則與祝前。（除不祥）凡邦之大災歌哭而請。（禳災）

男曰覡，女曰巫。女巫獨專巫之名，則似巫以女爲主。凡古書所云巫，大都指女巫也。

王觀國學林卷五：國語、說文、漢書郊祀志、鄭康成注周禮注禮記、集韻、類篇皆云在男曰覡，在女曰巫。玉篇、廣韻皆云在男曰巫，在女曰覡。………今按檀弓謂巫爲愚婦人，則女爲巫矣。

按，周禮司巫掌羣巫之政令，若國大旱則帥巫而舞雩，國有大災則帥巫而造巫恆。是巫之主要職務爲舞雩。而舞雩適爲女巫之事，非男巫之事。是知女巫之在古代較重於男巫也。

女巫之要職爲禳災（已見上），然此亦相沿之俗使然，識者固知其不足恃也。

禮記檀弓：歲旱，穆公召縣子而問焉。曰：天久不雨，吾欲暴巫而奚若？曰：天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎？

自巫之本字觀之，亦足證巫以女爲主也。

說文巫下云：巫祝也。女能事無形以舞降神者，象人兩褎舞形。

顧太古之世自有男巫。

說文巫下云：古者巫咸初作巫。段注：蓋出世本作篇，君奭曰：在大戊時則有巫咸乂王家。書序曰：伊陟相大戊，伊陟贊於巫咸。馬云：巫，男巫名；咸，殷之巫也。鄭云：巫咸，謂爲巫官者。封禪書曰：伊陟贊巫咸，巫咸之興自此始。謂巫覡自此始也。或云大臣必不作巫官，是未讀楚語已。賢聖何必不作巫乎？

古之名巫猶有可攷者。

洪興祖楚辭補注：書序云，伊陟贊于巫咸。前漢郊祀志云：巫咸之興自此始。說者曰，巫咸，殷賢臣。一云，名咸，殷之巫也。說文曰，巫祝也。古者巫咸初作巫。山海經曰，巫咸國在女丑北。又曰，大荒之中有靈山，巫咸巫卽巫盼巫彭巫姑巫眞巫孔巫抵巫謝巫羅十巫從此升降。淮南子曰，軒轅丘在西方，巫咸在其北。注云，巫咸知天道，明吉凶。據此則巫咸之興尙矣。商時又有巫咸也，莊子曰，鄭有神巫曰季咸，又有巫咸招，皆取此名。

巫在古昔實爲專職。

楚語：昭王問於觀射父曰，周書所謂重黎實使天地不通者何也？若無然，民將登天乎？對曰，非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不携貳者，而又能齊肅衷正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之。在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位次主而爲之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事，昭穆之世，齊敬之勤，禮節之宜，威儀之則，容貌之崇，忠信之質，禋潔之服，而敬恭明神者，以爲之祝。（韋注：祝，太祝也，掌祈福祥。）使名姓之後能知四時之生，犧牲之物，玉帛之類，采服之儀，彝器之量，次主之度，屏攝之位，壇場之所，上下之神，氏姓之出，而心率舊典者，爲之宗。於是有天地神民類物之官，謂之五官。各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可

方物。夫人作享，家爲巫史，無有要質，民匱于祀，而不知其福。烝享無度，民神同位，民瀆齊盟，無有嚴威，神狎民則不蠲其爲，嘉生不降，無物以享，禍災荐臻，莫盡其氣……

巫之職務爲祭鬼神與知鬼事。其在楚國則謂巫曰靈，因而靈引申爲神靈之意。

說文：靈，巫也。段注：屈賦九歌，靈偃蹇兮姣服，又靈連蜷兮既留，又思靈保兮賢姱，王注皆云，靈，巫也。引申之義，如謚法曰，極知鬼事曰靈，好祭鬼神曰靈；曾子曰，陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈；毛公曰，神之精明稱靈，皆是也。

巫能知鬼事，故望其能數往知來。故卜筮之筮亦從巫。

說文筮下云：筮，易卦用蓍也，從竹𢍰。𢍰，古文巫字。

此於巫之文字見巫之職務也。

巫有以察隱微爲務者。

國語：厲王虐國人謗王。邵公告曰，民不堪命矣。王怒，得衞巫，使監謗者。

巫有以斷吉凶爲務者。

莊子應帝王：鄭有神巫曰季咸，知人之生死，存亡，禍福，壽夭，期以歲月旬日若神。

按，隋書經籍志有巫咸星經一卷，知前知之術托始於巫。

其斷吉凶也或以相。

淮南子：鄭之神巫相壺子林，見其徵。

左傳所記巫之所事，蓋皆言吉凶休咎之事也。

左傳襄十八年：中行獻子將伐齊，夢與厲公訟，弗勝，公以戈擊之，首墜於前，跪而載之，奉之以走，見梗陽之巫皐。他日見諸道，與之言，同。巫曰，今兹主必死。若有事於東

方，則可以逞。

左傳成十年：晉侯夢大厲被髮及地，搏膺而跕曰，殺余孫，不義，余得請於帝矣。壞大門及寢門而入，公懼，入於室，又壞戶。公覺，召桑田巫，言如夢。公曰，何如？曰，不食新矣。

巫以知神鬼爲業，就問之者蓋必以財物爲酬。

說文貶下云：齎財卜問爲貶。（段注：卜問，廣韻作問卜，史記貨殖傳改巫方諸食技術之人，焦神竭能爲重糈也。日者傳，卜而有不審不見奪糈。按糈皆當作貶，同音假借。貶所以讎卜者也。祭神禮曰糈。卜者必禮神，故其字亦作糈。）

楚詞離騷：欲從靈氛之吉占兮，心猶豫而狐疑。巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之。

巫之事神本爲妄說，故於文言巫爲誣。

禮記表記：受祿不誣。注，於事不信曰誣。

說文誣，加也。段注，元應五行皆作加言，加言者架言也。古無架字，以加爲之。

巫在社會上之地位如次：

巫與醫常相聯而及。

論語：人而無恆，不可以作巫醫。

周禮夏官巫馬。鄭注云，巫馬，知馬祖先牧馬社馬步之神者。馬疾，若有犯馬則知之，是以使與醫同職。

按巫馬之職掌養疾馬而乘治之云云是與巫原無涉。故賈疏云，巫知馬祟，醫知馬病也。

巫爲專職，故有以爲氏者。

論語有巫馬期。

左傳莊三十二年有鍼巫氏。注云，魯大夫。

凡邑皆有巫。

左傳成十年：晉侯夢大厲，………公覺召桑田巫。（注，桑田，晉邑）又襄十八年：中行獻子將伐齊，夢與厲公訟，……………見梗陽之巫皋。

又隱十一年：賂尹氏而禱于其主鍾巫。（蓋亦鍾邑之巫）

呂氏春秋：管仲病，桓公問焉。仲曰，願君遠易牙、豎刁、常之巫………

巫雖恆與祝連言，自與祝不同。

說文：巫，巫祝也。段注，祝乃覡之誤。巫覡皆巫也。故覡篆下總言其義。示部曰，祝，祭主贊辭者。周禮祝與巫分職。二者雖相須爲用，不得以祝釋巫也。

祝之爲職專主禱祈也。

周禮大祝：掌六祝之辭以事鬼神，示祈福祥，求永貞。

家有祝宗。

左傳：晉范文子反自鄢陵，使其祝宗祈死。………

或曰祝史。

左傳襄二十七年：………范武子之德何如？對曰，夫子之家事治，言於晉國竭情無私。其祝史陳信於鬼神無愧辭。

至巫與文學音樂之關繫則如下述：

巫之於舞相聯蓋已舊矣。

墨子明鬼：先王之書，湯之官刑有之曰，其恆舞於宮，是謂巫風。桓子新論：（御覽七三五引）昔楚靈王驕逸輕下，信巫祝之道，躬舞壇前。吳人來攻，其國人告急，而靈王鼓舞自若。

巫之風盛於南國。若陳，若楚，其著也。

詩譜云：陳風，大姬無子，好巫覡禱祈鬼神歌舞之樂。民俗化而爲之。

正義釋之曰：地理志云，周武王封嬀滿於陳，是爲胡公。妻以元女大姬。婦人尊貴，好祭祀用巫，故其俗好巫鬼者也。詩稱擊鼓於宛丘之上，婆娑於枌栩之下，是有大姬歌舞之遺風也。志又云，婦人尊貴好祭祀，不言無子。鄭知無子者，以其好巫好祭，明爲無子禱求，故言無子。

巫之舞態，於陳風約略見之。

宛丘：坎其擊鼓，宛丘之下。無冬無夏，値其鷺羽。坎其擊缶，宛丘之道。無冬無夏，植其鷺翿。

傳云，鷺鳥之羽，可以爲翳。箋云，翳，舞者所持以指麾。

東門之枌：東門之枌，宛丘之栩，子仲之子，婆娑其下。穀旦于差，南方之原。不績其麻，市也婆娑。傳云，婆娑，舞也。（說文娑下同）

迄於戰國，而楚之巫風尤盛。且能描繪巫之事神之狀，發爲文詞而傳之後世。遂爲文學之一重要宗派焉。

王逸楚詞章句：九歌者，屈原之所作。昔楚國南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠（漢書作楚地信巫鬼，重淫祀）其祠必作歌樂鼓舞以樂諸神。屈原放逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思沸鬱。出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其詞鄙陋。因爲作九歌之曲，上陳事神之敬，下見己之寃結，托之以風諫。故其文意不同，章句錯雜而廣異義焉。

楚詞之九歌述巫之以歌舞事神也，如次：（依王說，凡靈皆巫也。）

揚枹兮拊鼓，疏緩節兮安歌，陳竽瑟兮浩倡，靈偃蹇兮姣服，芳菲菲兮滿堂。（東皇太一）

浴蘭湯兮沐芳，華采衣兮若英，靈連蜷兮既留，爛昭昭兮未央。（雲中君）

靈衣兮被被，玉佩兮陸離。（大司命）

成禮兮會鼓，傳芭兮代舞，（王注，芭，巫所持香草名也。）

姱女倡兮容與。春蘭兮秋菊，長無絕兮終古。（禮魂）

按，依王說而讀上引諸節，可知巫皆少年美色之女，被盛服而飾儀容；赴音節而歌；執香草而舞，期於降神明而合歡娛。其情景歷歷如繪也。

九歌中之靈，王氏皆以爲巫，固確矣。今詳歌詞之意，似皆自托於女子而與神言情愛，是九歌者，直女巫之情詩也。舉下諸例以明之：

東皇：靈偃蹇兮姣服，芳菲菲兮滿堂。五音紛兮繁會，君欣欣兮樂康。

雲中君：靈皇皇兮既降，猋遠舉兮雲中。覽冀州兮有餘，橫四海兮焉窮。思夫君兮太息，極勞心兮忡忡。

湘夫人：沅有茝兮澧有蘭，思公子兮未敢言。

少司命：滿堂兮美人，忽獨與余兮目成。

山鬼：既含睇兮又宜笑，子慕余兮善窈窕。

怨公子兮悵忘歸，君思我兮不得閒。

風颯颯兮木蕭蕭，思公子兮徒離憂。

豈惟九歌，雖離騷蓋亦自托於女巫而言鬼神兼言情愛也。於下列諸句中隱約見之：

字余曰靈均。

指九天以爲正兮，夫惟靈脩之故也……余既不難夫離別兮，傷靈脩之數化。

怨靈脩之浩蕩兮，終不察夫民心。衆女嫉余之蛾眉兮，謠諑謂余以善淫。

欲少留此靈瑣兮，日忽忽其將暮。

楚詞以後，唐人詩歌中猶有能傳其風者。

新唐書劉禹錫傳：禹錫貶朗州司馬。比居西南夷，土風僻陋，舉目殊俗，無與言者。禹錫在朗十年，唯以文章吟詠陶冶情性。蠻俗好巫，每淫祠，巫祝必歌俚辭。禹錫或從事於其間，乃依騷人之作爲新辭以教巫祝，故武陵溪洞夷歌率多禹錫之辭也。

或以爲群巫直象神之衣服形貌動作而爲神所馮依，遂爲後世戲劇之濫觴。

王國維宋元戲曲史：楚詞之靈，殆以巫而兼尸之用者也。其詞謂巫曰靈，謂神亦曰靈。蓋群巫之中必有象神之衣服形貌動作者，而視爲神之所馮依，故謂之曰靈，或謂之靈保。東君曰，思靈保兮賢姱。王逸章句訓靈爲神，訓保爲安。余疑楚詞之靈保與詩之神保皆尸之異名。詩楚茨云，神保是饗。又云，神保是格。又云，鼓鍾送尸，神保聿歸。毛傳云，保，安也。鄭箋亦云，神安而饗其祭祀。又云，神安歸者，歸於天也。然如毛鄭之說，則謂神安卽饗，神安是格，神安聿歸者，於詞爲不文。楚茨一詩，鄭孔二君皆以爲述繹祭賓尸之事。其禮亦與古禮有司徹一篇相合，則所謂神保殆謂尸也。其曰鼓鍾送尸，神保聿歸，蓋參互言之以避複耳。知詩之神保爲尸，則楚詞之靈保可知矣。至於浴蘭沐芳，華衣若

英，衣服之麗也。緩節安歌，竽瑟浩倡，歌舞之盛也。乘風載雲之詞，生別新知之語，荒淫之意也。是則靈之爲職，或偃蹇以象神，或婆娑以樂神。蓋後世戲劇之萌芽，已有存焉者矣。

其在北方，巫之誕詐行於愚民，至於糜金錢，傷性命。

史記滑稽列傳褚先生補：魏文侯時，西門豹爲鄴令。豹往鄴會長老問之民所疾苦。長老曰，苦爲河伯娶婦，以故貧。豹問其故。對曰，鄴三老廷掾常歲賦斂百姓，收其錢得數百萬，用其二三十萬爲河伯娶婦，與祝巫共分其餘錢持歸。當其時，巫行視人家女好者，云是當爲河伯婦。卽聘取洗沐之，爲治新繒綺縠衣，閒居齋戒，爲治齋宮河上，張緹絳帷，女居其中，爲具牛酒飯食。行十餘日，共粉飾之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中。始浮，數十里乃沒。其人家有好女者，恐大巫祝爲河伯取之，以故多持女遠逃亡。以故城中益空無人，又困貧。所從來久遠矣。民人俗語曰，卽不爲河伯取婦，水來漂沒溺其人民云。西門豹曰，至爲河伯取婦時，願三老巫祝父老送女河上，幸來告語之。吾亦往送女。皆曰，諾。至其時，西門豹往會之河上，三老官屬豪長者里父老皆會。人民往觀之者三二千人。其巫，老女子也，已年七十，從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫後。西門豹曰，呼河伯婦來，視其好醜。卽將女出帷中，來至前。豹視之，顧謂三老巫祝父老曰，是女子不好。煩大巫嫗爲入報河伯，得更求好女，後日送之。卽使吏卒共抱大巫嫗投之河中。有頃，曰，巫嫗何久也？弟子趣之。復以弟子一人投河中。有頃曰，弟子何久也？復使一人趣之。復投一弟子河中。凡投三弟

子。西門豹曰，巫嫗弟子是女子也，不能白事。煩三老白之。復投三老河中。西門豹簪筆磬折，嚮河立待良久。長老吏傍觀者皆驚恐。西門豹顧曰，巫嫗三老不來，奈之何？欲復使廷掾與豪長者一人入趣之。皆叩頭，叩頭且破額，血流地，色如死灰。西門豹曰，諾，且留待之須臾。須臾，豹曰，廷掾起矣。狀河伯留客之久，若皆罷去歸矣。鄴吏民大驚恐。從是以後不敢復言為河伯取婦。

按，由此益可證巫不獨以飲食之道事神，且以男女之道事神。楚詞之為情詩固不足怪矣。

至于漢而巫更確立于國典。

史記封禪書：長安置祠祝官女巫。其梁巫祠天地，天社、天水、房中、堂上之屬。晉巫祠五帝，東君、雲中、司命、巫社、巫族人、先炊之屬。秦巫祠社主，巫保、族纍之屬。荊巫祠堂下，巫先，司命，施糜之屬。九天巫祠九天。皆以歲時祠宮中。其河巫祠河於臨晉。而南山巫祠南山秦中。

據此文知漢初之巫猶襲列國之名而異其族類。蓋巫之有國別，其來舊矣。楚詞所著，其明徵也。文穎乃以為咸出於范氏，殆必不然。

史記封禪書集解：文穎曰，巫掌神之位次者也。范氏世仕於晉，故祠祝有晉巫。范會支庶留秦為劉氏，故有秦巫。劉氏隨魏都大梁，故有梁巫。後徙豐，豐屬荊，故有荊巫。

自中國諸巫以外，則有胡巫與越巫。皆以用兵之故闌入中國，樹為別宗。以新間舊，其迹漸泯。然其演迤融合之徵，猶有可以攷見者。

先論胡巫：

胡巫之入中國，列於國典，蓋在漢初。封禪書云，九天巫祠九天。索隱曰，孝武本紀立九天廟於甘泉。三輔故事云，胡巫事九天於神明臺。然則九天巫即胡巫也。更以他事證之：

漢書江充傳：充將胡巫掘地求偶人。注，張晏曰，胡者，言不與華同。故充任使之。

又遂掘蠱於太子宮，得桐木人。注，師古曰，三輔舊事云，充使胡巫作而薶之。

由是言之，巫蠱之興要與胡巫有關。

然胡巫之在本國，其用術與華巫蓋亦不殊。

漢書匈奴傳：會母閼氏病，律飾胡巫言先單于怒，胡故時祠兵常言得貳師以社，今何故不用。

胡巫之詛，傳於中國。

漢書匈奴傳，漢軍乘勝追北至范夫人城。注應劭曰，本漢將築此城。將亡，其妻率餘衆完保之，因以為名也。張晏曰，范氏能胡詛者。

次論越巫：

越巫之入中國，在兩越平定之後。

史記封禪書：是時既滅兩越。越人勇之乃言越人俗鬼，而其祠皆見鬼，數有效。昔東甌王敬鬼，壽百六十歲。後世怠慢，故衰耗。乃立越巫，立越祝祠。安臺無壇，亦祠天神上帝百鬼而以雞卜。上信之，越祠雞卜始用。（漢書注，李奇曰，持雞骨卜，如鼠卜。）

越巫之方術，如上所云雞卜蓋其一種。

沈欽韓漢書疏證曰，論衡卜筮篇，子路問孔子曰，豬肩羊膊可以得兆，雚葦藁毛可以得數，何必以蓍龜。初學記二十九

揚方五經鈎沈云，東夷之人以牛骨占事。御覽七百二十六引春秋後語蘇秦螽卜，隋書西域傳女國有鳥卜。然則夷卜用鳥獸多術矣。史記正義曰，雞卜法用雞一狗一，生祝願訖，卽殺雞狗羨熟。又祭獨取雞兩眼，骨上自有孔裂，似人物形則吉，不似則凶。今嶺南猶行此法。

粵祝（粵越通字）又其一種。

文選西京賦：東海黄公赤刀粵祝。冀厭白虎，卒不能救。李善注云，東海有能赤刀禹步以越人祝法厭虎者，號黄公，又於觀前爲之。又引西京雜記云，東海人黄公少時能幻，制蛇御虎，常佩赤金刀。及衰老，飲酒過度。有白虎見於東海。黄公以赤刀往厭之，術不行，遂爲虎所食。

後漢書方術傳：趙炳字公阿，東陽人。能爲越方。注引異苑云，趙侯以盆盛水，吹氣作禁，魚龍立見。越方善禁呪也。又引抱朴子云，道士趙炳以氣禁人，人不能起。禁虎，虎伏地，低頭閉目，便可執縛。以大釘釘柱入尺許，以氣吹之，釘卽躍出射去，如弩箭之發。

按，方術傳又云，徐登善爲巫術。雖不詳言其術爲何，但登既爲閩人，似與趙炳同隸越巫之倫。善爲巫術，能爲越方，蓋互文見義也。

又按，晉人記禁祝之術，得左列兩事：

太平廣記十一引神仙傳：劉憑者沛人，長於禁氣。嘗到長安，諸賈人聞憑有道，乃往拜見之，乞得侍從，求見祐護。憑曰，可耳。又有百餘人隨憑行，並有雜貨約直萬金。乃於山中逢賊數百人，拔刀張弓四圍合之。憑語賊曰，此是伏尸都市肉饗烏鳶之法。汝等弓箭當何所用。於是賊射諸客箭皆反著其身。

吳志賀齊傳注引抱朴子：昔吳遣賀將軍討山賊，賊中有善禁者。每當交戰，官軍刀劍不得拔，弓弩射矢皆還自向。

又按，從上列諸事可證越巫祝術傳於南方，歷年久遠。後漢書注所謂江南猶傳趙侯之法，良非誣也。迄於近代，綿綿不絕。其深入人心隱成習俗，自有其由。徒以詭秘自封，末從研討，致可惜耳。

越巫雖嘗受窘於儒者，然其勢力初不稍殺。

風俗通：武帝時迷於鬼神，尤信越巫，董仲舒數以爲言。武帝欲驗其道，令巫詛仲舒。仲舒朝服南面，誦詠經論，不能傷害，而巫者忽死。

越俗既好巫，南暫諸郡皆被其風尙。

後漢書宋均傳：調補辰陽長。其俗少學，長而信巫鬼。均爲立學校，禁絕淫祀。

漢之巫祠歌曲，今不復傳。然民間祠祭每有樂舞，蓋皆巫之事也。

史記封禪書：民間祠尙有鼓舞樂。今郊祀而無樂，豈稱乎？

後漢書列女傳：孝女曹娥能絃歌，爲巫祝。

後漢書劉盆子傳：軍中常有齊巫鼓舞，祠城陽景王以求福助。

至於國之祀典，則別有有司存，非所語於巫祠。然其初用意，亦未嘗不取於巫也。

漢書禮樂志：乃立樂府，采詩夜誦，有趙代秦楚之謳。以李延年爲協律都尉，多擧司馬相如等數十人，造爲詩賦，略論律呂，以合八音之調，作十九章之歌。以正月上辛用事甘泉圜丘，使童男女七十人俱歌。昏祠至明，常有神光，如流星，止集於祠壇。天子自竹宮望拜，百官侍祠者數百人，皆肅

然動心焉。安世房中歌十七章。其詩曰：大孝備矣，休德昭清。高張四縣，樂充宮庭。芬樹羽林，雲景杳冥。金支秀華，庶旄翠旌。七始華始，肅倡和聲。神來宴娭，庶幾是聽。

按，據封禪書梁巫祠房中。索隱云，禮樂志有安世房中歌皆謂祭時房中堂歌先祖之功德也。然則安世房中歌，卽梁巫祠房中時所用歌詞也。

由此觀之，童男女，巫之變也。所中歌，巫歌之變也。其迹泯矣，其意殆故未亡乎。

在漢時，巫之職務曰下神。

史記封禪書：明年，天子病鼎湖甚。巫醫無所不致，不愈。游水發根言上郡有巫，病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病，使人問神君。

漢書廣陵厲王傳：當使女巫李女須使下神祝詛。女須泣曰，孝武帝下我……胥曰，女須，良巫也，殺牛塞禱。

又江都易王傳：與其后成光共使越婢下神祝詛上。

御覽七三四引獻帝起居注：李傕性喜鬼怪左道之術。常有道人女巫擊鼓下神，祭六丁，符劾厭勝之具無不爲。又於朝廷省門外爲董卓作神坐，數以牛羊祠之。

卓周禮司巫：凡喪事掌巫降之禮。注，降，下也。巫下神之禮。今世或死或斂，就巫下禓，其遺禮。

曰求福。

後漢書梁節王暢傳：暢乳母王禮等因此自言能見鬼神事，遂共占氣祠祭求福。

曰禳災

漢書武帝紀：天漢二年，止禁巫祠道中者。注，文頴曰，始漢家於道中祠排禍咎，移之於行人百姓，以其不經，今止之也。顏云，文說非也。秘祝移過，文帝久已除之，今此總禁百姓巫覡於道中祠祭者耳。

曰祝詛。

後漢書東平思王傳：逮王后謁下獄驗治，言使巫傅恭婢合歡等祠祭詛祝上。

其以巫術祝詛者曰巫蠱。

按，古所謂蠱，似皆指毒蟲而言，說文腹中蟲，左傳皿蟲爲蠱是也。周禮庶氏，掌除毒蠱以攻說禬之，以嘉草攻之，始有以蠱爲神怪之意。故注云，攻說，祈名，祈其神求去之也。此漢人所以合蠱於巫而言之與。

巫蠱之禁，律典載之，大臣督之。

周禮庶氏注引漢律：敢蠱人及教令者死。

漢書百官表：司隸校尉，武帝征和四年初置。持節從中都官徒千二百人捕巫蠱，督大姦猾。

在武帝時以此興大獄，其術皆以木爲偶人祝其死。

漢書江充傳：後上幸甘泉，疾病。充見上年老，恐晏駕後爲太子所誅，因是爲姦，奏言上疾祟在巫蠱。於是上以充爲使者，治巫蠱。充將胡巫掘地求偶人，捕蠱及夜祠視鬼染汙令有處，輒收捕驗治，鐵鉗灼強服之。民轉相告以巫蠱，吏輒劾以大逆無道，坐而死者前後數萬人。是時上春秋高，疑左右皆爲蠱祝詛，有與亡莫敢訟其寃者。充既知上意，因言宮中有蠱氣。先治後宮希幸夫人，以次及皇后，遂掘蠱於太子宮，得桐木人。（禮記王制疏記此事謂掘得桐人六枚，盡以鍼刺之）

戾太子傳略同。

至後漢時，有以生物代之者。

後漢書淸河孝王傳：因誣言欲作蠱道祝詛，以菟爲厭勝之具。

此種詛祝厭勝之術，後出者愈益奇幻。若隋之猫鬼，唐宋以後之蠱毒及厭鎭法，源固出於此，而支流蔓延不可究詰矣。當別爲篇以述之。

漢以後之巫漸與道教同趨，而與佛教相遠。觀下列二事可見：

御覽七三五引幽明錄巴丘縣有巫師舒禮，晉永昌元年病死，土地神將送詣太山。俗人謂巫師爲道人也，吏過禮舍門前，土地神問吏此是何等舍。門吏曰，道人舍。土地神曰，是人亦是道人，便以相付。禮入戶見數千戶皆懸竹簾，坐無牀榻，男女異處，有誦經者，唱偈者，然飲食快樂不可言。禮文書名已至太山門，而又身不到，推問土地神云，道見數千間瓦屋，即問吏言道人，即以付之。於是遣神即錄取。禮觀未遍，見有一人八四眼提金杵，遂欲撞之，便怖走還出門；神已在門，迎捉送太山。太山府君問禮，卿在世間昔何所爲。禮曰，事三萬六千神，爲人解除祠祀，或殺牛犢豬羊雞鴨。府君曰，汝罪應上熱熬。便牽著熬所，見一物牛頭人身，提鐵叉叉禮著熬上，宛轉身禮焦爛，求死不死。一宿二日，府君問主者，禮壽命應盡，爲頓奪其命，校錄籍餘算八年。乃命將錄求牛頭，復以鐵叉叉著熬邊。府君曰，命遣卿歸，終其餘以下，勿復殺生淫祠。禮乃還活，不復爲巫師。又引陳書：後主陰令人告長沙叔堅，厭魅刻木偶人，衣以道士衣，施機關，能拜跪，晝夜於星月下醮之，咒詛於上。………

巫至兩漢益爲愚民博利之藪，而原意盡失。

周禮宗伯注：國語，古者民之精爽不攜貳者，而又能齋肅中正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之。在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位次主而爲之牲器時服。巫既知神如此，又能居以天法，是以聖人祭之。今之巫祝，既闇其義，何明之見，何法之行。正神不降，或於淫厲，苟貪貨食，遂誣人神，令此道滅，痛矣。

鹽鐵論致不足篇：世俗飾僞行作，爲民巫祝以取釐，堅額健舌，或以成業致富。故憚事之人釋本相學，是以街巷有巫，閭里有祝。

後漢書第五倫傳：會稽俗多淫祀，好卜筮，民常以牛祭神，百姓財產以之困匱，倫到官，移書屬縣曉告百姓。其巫祝有依托思神，詐怖愚民，皆按論之。

宋均傳：浚遒縣有唐后二山，民共祠之。衆巫遂取百姓男女以爲公嫗，歲歲改易。既而不敢嫁娶。前後守令莫敢禁。均乃下書曰，自今以後，爲山娶者皆巫家，勿擾良民。

巫爲賤役，不見重於社會，於左列一事見之：

御覽七三四引東觀漢記：高鳳自言本巫家，不得爲吏。

卜辭中社之研究

凌純聲

甲骨文字中之社作「土」，武丁卜辭之「土」作□或□。王國維在戩壽堂殷墟文字考釋第一葉云：

> 土字作□者，下一象地，上□象土壤也。……曩以卜辭有□□□字，卽邦社，假土爲社，疑諸土字，皆社之假借。

可是，王氏在殷卜辭中所見先公先王考①又說：

> □卽土字，盂鼎:「受民受疆土 」之土作□。卜辭用刀鍥，不能作肥筆，故空其中作□。……土疑卽相土，史記殷本紀：契卒子昭明立，昭明卒子相土立。

傅斯年首先反對王氏之說，他在新獲卜辭寫本後記跋中說：

> 按王君認此文爲相土之土，固爲最勝之義，惟謂爲非社，則實誤。此文固爲相土之土，亦當□(邦社之社)，邦社相土實卽一事。土字之卽社字，社字之卽土字，在經典中甚明顯；如后土卽社一類之例，正不煩徧擧②。

陳夢家以爲卜辭中「土」，「象土塊之形，後世之社於地上圜丘象

---

* 本文原爲作者中國古代社之源流（民族所集刊，第十七期，台北）的一節，略加擴充，另行發表在台灣大學考古人類學刊第二五、二六合期。

① 王國維，觀堂集林，卷九，（台北藝文印書館影印，1927）p. 105。

② 傅斯年，新獲卜辭寫本後記跋，安陽發掘報告第二期（1930），p. 378。

之」①。他亦反對王氏的土為相土說：

王國維在殷禮徵文的末節曾述及卜辭有社祭二事，所引卜辭如下：貞𤆍于土三小宰，卯一牛，沈十牛（前 1.24.3）；貞勿𣏟年于亳（前4.17.3）。他以為所祭土即社，並讀亳土為邦社。後來在先公先王考中，又以土為相土，相土單稱土（觀堂 9.2—3）。我們對此說曾加以否定，其理由如下：⑴相土若是名，只能單稱相，如伊尹之稱尹，不能單稱土；⑵卜辭有亳土即亳社；⑶古有祀社之禮；亳是地名（燕報 19:116—120）。後來新出的材料發現了「亳土」，所以郭沫若也修正舊說，以為「凡卜辭所祀之土，王國維均說為相土，以此（案指卜辭之亳土）例之，殊未見其然」（粹20）②。

以上傳陳兩氏認卜辭中之土為社而非相土，當為正確。但尚有人信以土為相土者如王襄（簠釋帝四）于省吾（駢枝三續九葉），董作賓（大陸雜誌八卷四期）。日人島邦男在研究各家以土為相土之說後，他的結論說：「故以卜辭之土為相土是不妥當的」③。相土是人名為商之先世，且與馬社有關，周禮始見馬社之名，夏官校人：

秋祭馬社。鄭注曰：馬社始乘馬者。

鄭氏以為馬社，是祭始作乘馬者。世本曰：

相土作乘馬。

左傳襄公九年：

---

① 陳夢家，卜辭綜述（1956），p.583。

② 陳夢家，前引書，p.340。

③ 島邦男，殷墟卜辭研究，（弘前市，1958），p.230。

相土居商丘。

因商之先世相土，最始作乘馬之功，有後世作馬社祀之①。故照上述，相土為人名無疑。又有以相土為地名者，如島邦男說：

相土是見於詩經「相土烈烈」（商頌長發），為期最早，其語法乃與「殷土茫茫」（商頌玄鳥）並無二致，因相土等於殷土；相土即括地志之相州安陽，本盤庚所都。安陽城即相州外城也（殷本紀正義引）的相州②。

由上文獻所載，無論相土為人名或地名都有可能。而謂卜辭中之土，多是相土，這是不妥的。又吳其昌云：「按卜辭相作相，亳土相土，乃形近而譌也」（燕京學報第14期）。此說以相土為社名，亦有其可能。

至於土或土所象何形？日人小島祐馬氏，謂卜辭土字上部是藏主的土壇，有點的是可解釋為犧牲的血滴③。孫海波以為點是土塵的形象④。

民國八年郭沫若在其釋祖妣一文中，以為卜辭之土是生殖器的象徵⑤，他說：

據余所見「土」、「且」實為牡器之象形。土字古金文作土，卜辭作土，與「且」字形近。由音而言，「土」「且」復同魚部，而土為古社字。

---

① 凌純聲，中國古代社之源流，民族學研究所集刊第17期，台北，1964，p.13。

② 島邦男，前引書，p.230。

③ 小島祐馬，1958，p.311。

④ 孫海波，甲骨文編，(1934)，113，p.5。

⑤ 郭沫若，甲骨文字研究上冊，(1919)，pp.9—10。

至1930年高本漢亦主張祖且與社⊥是一物，他也說牡字是旁加上牡器（penis），所以甲骨文中土字象形，直接有性器的意義①。

作者在中國祖廟的起源文中，亦信卜辭中「土」和「且」爲性器的象形②，並信「祖與社最初原是同一崇拜，後來分開而專司的」③。又在中國古代神主與陰陽性器崇拜文中說：

最原始的祖或社卽在郊野，除地為墠或封土為壇，又在墠壇之上，立「且」以為神祇或祖神。而祖形的「且」為性器的象徵，進而將「且」斲成人形，再進則刻人之形貌，所謂廟，貌也④。

又卜辭中的土或祖字，尖柱形的且代表男根，三角形的⊥象徵女性生殖器。在新石器時代，山東遼東兩半島的多爾門（石棚）和門希爾（獨石），及今臺灣臺東海岸的陰陽立石，多代表陰陽性器崇拜，是最原始社的壇墠，祭祀神祇和祖先的所在。後世社之石主，尚保存卜辭「土」字的原形，如宋史禮志云：「社以石爲主，形如鐘，長五尺，方二尺，剡其上，埋其半」。

① Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, NO.2, (1930), p.19–20。

② 凌純聲，中國祖廟的起源，民族所集刊第7期，（台北，1959），p. 149。

③ Granet, *Chinese Civilization* (London, 1926), p. 126。

④ 凌純聲，中國古代神主與陰陽性器崇拜，民族所集刊第8期，（台北，1959），p. 1。

卜辭中所見到的「土」①，可分三種：「土」，「某土」和「四土」，茲分述之。

(一)土 卜辭中單稱「土」者，我們已找出三十二條，分錄如下：

貞尞于土，三小宰，卯二牛，沈十牛。（前1.24.3）

乙酉，元貞示土，㱿。（前3.22 上）

貞于土，求□。（前5.44.2）

貞𠂤▨凡自土▨。（前5.442 ）

癸亥，卜又土尞羊一小宰，圉。（戩1.1 ）

其尞于土。（戩1.2 ）

壬戌，卜，土貞上甲求□。（戩1.7 ）

辛□，𢇛，沈于土宰。（鐵1.14.3）

壬午，㱿貞于土。（鐵3.162.2）

貞求年于土，九牛。（鐵5.216.1）

貞勿尞于土。（鐵6.228.1）

□年□土。（鐵6.236.4）

貞于土桒。（前5.1.6）

壬午。卜，尞土，彸。（五1.1）

壬戌，卜，㱿貞旣出𣃔尞于土，宰。（簠3.1.4）

貞尞于土，一牛，圉宰。（簠3.1.4）

尞于土——尞于蚰。（乙4733）

癸卯卜貞乙巳酌桒：自上甲廿示一牛，下示羊土尞宰，四戈彘，四巫豕。（續1.2.4）

宰，四戈彘，四巫豕。（續1.2.4）

① 島邦男，前引書，pp.227–231。

今日勿尞于土。（契 232）

壬午卜尞土征㞢帝乎。（拾 1.1）

求于土，雨。（京大 B2,341）

貞帝龜于□于土。（契 592）

（壬）申貞又伐于土羌□。（粹 17）

癸巳巫，寧土、河、□。（粹 56）

……土寧風。（摭續 3 ）

己未卜寧雨于土。（後上 19.7）

一牢御土。（通別二田之四 ）

□午卜，方帝，三豕，出犬卯于土宰，求雨。（佚 40）

巳亥卜田率尞土犬、兌犬、河犬、□（犬）。（粹 23）

乙丑卜又尞于土羌□小宰。（粹 18）

□尞于土。（粹 19）

王國維初「疑諸土字，皆社之假借」，是正確的。他在殷墟書契考釋文中說：

卜辭所說祭祀，大都內祭也。其可確知為外祭者，有祭社二事：其一曰貞：「尞于土，三小宰，卯一牛，沈十牛」（前 1.24.3）；其二曰：「貞，勿求年於邦土 」（前 4.17.3）。按土字卜辭假借為社。詩大雅：「乃立冢土」，傳曰：「冢土，大社也」。商頌：「宅殷土茫茫」，史記三代世家引：「宅殷社茫茫」。公羊僖三十一傳：「諸侯祭土」，何注：「土謂社也」。是古固以土為社矣。邦土即邦社，亦即祭法之國社，漢人諱邦，改為國社，古當稱邦社也。

王氏當時所見的卜辭材料不多，所以後又認「土」爲相土。如時

至今日王氏恐怕亦要改變其說了！

上面所收卜辭中有「土」字者，共得三十二條，其中有「尞于土」者九，「尞土」者三，「土尞」者二。此三者多可解作在土（社）舉行尞祭，經傳祭天之尞，或曰柴，說文：

燒柴焚燎，以祭天神。

爾雅釋天：

祭天曰燔柴。

尙書舜典：

至于岱宗，柴。

禮記郊特性：

天子適四方，先柴。

或曰槱，說文：

槱，積木燎之也，從木從火，酉聲。

詩大雅棫樸：

薪之槱之。

周禮春官大宗伯：

以槱燎祀司中司命。

風俗通祀典篇：

槱者，積薪燎柴也。

故卜辭中之尞，陳夢家氏在商代之尞祭文中說：

尞柴槱燔名異而實同，其所祭者皆天神及一切自然物，周官大宗伯曰「以禋祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槱

然崇拜是也①。

陳氏這一研究結論，甚關重要，蓋後世諸儒，都認爲社之所祀多爲地祇或及人鬼，而卜辭中「土」，則甚多祀上帝天神。

卜辭中祀上帝的材料甚少，現擧一例：

壬午卜奠土征干帝乎。（拾 1.1.）

上文中的干，陳夢家說：

干，祭名，王國維釋示（戩 1.8 ），他辭云勿干（契 288 ）與「示日」之示同②。

則干帝爲示帝或可解作祭祀上帝。

社祀天神之例則較多，如上錄中的：

貞求年于土，九牛　（鐵 5.216.1。）

［求］年［于］土。（鐵 6.236.4.）

貞勿求年于𡆥土。（前 4.17.3）

上擧三條可說所祭天神。禮記月令：

孟冬之月，乃祈來年于天宗。

周禮肆師：

社之日，涖卜來歲之稼。

求年于天宗，天神也。又有求雨于社，

卯于土宰，桒雨。（佚 40.）

貞又奠亭土，有雨。（佚 928.）

如遇雨水過多，則求晴止雨，

御水于土，宰。（鐵 14.3.99）

① 陳夢家，古文字中之商周祭祀，燕京學報第19期，（北平，1936），pp.113—114。

② 陳夢家，上引文，p. 123。

燎祀司中司命飌師雨師」，禋之言煙也（周官鄭注），凡昊天上帝日月星辰風雨皆以奠祀祀之，故奠祭者上古之自

寧雨于土。（後上 19.7.）

又求止風于社：

……土寧風。（摭續 3 ）

以上求雨止雨寧風所祀者風伯雨師，亦皆天神。

社祀地祇的在前錄表中，可擧一例：

貞奠于土三小宰卯二牛沈十牛。（前 1.24.3）

爾雅曰：祭地曰瘞，祭川曰浮沈。上一卜辭中的「沈于土牢」「沈」作「瘞」解，則爲祭地；如仍爲本義浮沈之沈，則爲祭川，無論祭地祭川，所祭皆地祇。又有祀社稷的，如：

辛□御□水于土宰。（鐵 14.2）

一牢御土。通別二田之四。

卜辭祭土亦用御，有如詩小雅甫田：

以御田祖，以祈甘雨。

由此可以間接證明，「御土」卽御田祖，毛傳：田祖，先嗇也。鄭箋：「御，迎。介，助。穀，養也。設樂以迎祭先嗇」。田祖究爲何神？周禮大司徒注云：

社、稷，后土及田正之神……田主、田神、后土、田正之所依也，詩人謂之田祖。

上錄的注義以爲：

社——后土之神——田主，后土之所依。

稷——田正之神——田神，田正之所依。

社爲后土，稷爲田正，見左傳昭廿九；社爲田主，見論語八佾篇釋文引鄭本論語，注云：「主，田主，謂社也」。詩人謂之田祖者：詩甫田「以御田祖，以祈甘雨」，大田：「田祖有神，秉畀炎火」。以上關於田祖是根據陳夢家的研究，他的結論說：「田

祖似兼指社稷」①。

社除祭上帝、天神、地祇之外，亦祭人鬼，例如：

壬戌，卜，土貞上甲求□。（戩1.7）

上條中的「上甲」即殷先王中的上甲微。又據陳夢家之說，卜辭中的土尚祀勾龍，如：

貞帝（禘龜）于□于土（社）。（契592.）

上句中的「龜」字，陳夢家說：

卜辭有祀龜之文，疑即勾龍（此意見為聞一多先生所啓示）。

作者不同意陳氏之說，卜辭中的龜為龜類，用作犧牲，卜辭中有之文，尚有：

丁巳告龜于西邑，七月。（林2.18.2）

甲申卜貞告龜于河。（佚523）

庚戌貞㞢磁，龜隹帝，令□。（前5.25.1）

庚戌卜貞㞢▨龜▨。（林2.18.3）

龜隹𡚸。（拾1.2）

戊戌卜㱿貞殀祀六來龜。（佚791）

龜至四月。（前455;2.184）

多龜。（拾7.5）

上舉卜辭九條中，尤其後三條的「來龜」，「龜至」，「多龜」，決不是指勾龍，明明是生物。所以陳氏亦懷疑說：「似所祀者為生物矣」②。今太平洋區的玻利尼西安人，尚用龜作犧牲以祭

① 陳夢家，卜辭綜述，（1956），p.583。

② 陳夢家，古文字中之商周祭祀，燕京學報第19期，（北平，1936），pp.119—120。

社(marae)者①，其詳另見拙著中國古代與太平洋區的龜祭一文。

㈡某土 卜辭中「土」字前冠一地名者已檢出十二條如下：

貞勿求年于𠂤土。（前4.17.3）

乍大邑于唐土。（金六一一）

𢀛方至于象土。（前7.3.1）

王其乎衆戍𢦔受人，叀𠭯土人眔𥙑人，又𢦏。（鄴三436）

𠦪年于夏土（？）。（明續453）

于亳土𢦔。（粹20）

……亳土鄉。（甲2773）

貞又𤈦亳土，有雨。（佚928）

其又歲于亳土三小［宰］。（龜）

其又亳土，叀祐。（甲1640）

其又亳土。（粹20）

亳土叀小宰。（粹21）

以上十二條中亳土有七，亳土即亳地之社，亳在商邦之南。

禮記郊特牲：

是故喪國之社屋之，使不受天陽也。薄社北牖，使陰明也。。注云：薄社，殷之社，殷始都薄。

又春秋哀四年：

亳社災。

左傳定六年：

盟國人於亳社。

① Emory, *Tuamotuan Religious Structures and Ceremonies*, (Honolulu, 1947), p.11; Fig.1。

又哀七年：

以邾子益來，獻於亳社。

上皆魯國之亳社，義即殷之社，春秋哀四杜注云「亳社，殷社」，用作魯之誡社。

𡈼土，王國維說：

曩以卜辭有𡈼⊥字，卽邦社，假土為社，疑諸土字，皆社之假借。

傅斯年亦認爲是邦社①，陳夢家則以𡈼爲地名，𡈼社，𡈼地之社②。

唐土，可以是唐社，也可以是唐土。陳夢家曾以爲唐社爲蕩社③，秦本紀：

寧公二年公徙居平陽，遣兵伐蕩社，三年與亳戰，亳王奔戎，遂滅蕩社。

索隱云：

西戎之君，號曰亳王，蓋成湯之胤，其邑曰蕩社。

則唐土與蕩社，亳王，成湯之胤，可能有若干關係的。以唐土爲例，其餘如象土，亶土，夏土或爲地名，或某之社名。

㈢四土　卜辭除「土」與「某土」之外，尙有「四土」之辭，例如：

壬申卜奏四土于𢀛宗。（掇二 405）

東土受年，南土受年，吉；西土受年，吉；北土受年，吉。（粹 907）

上舉第一條的「四土𢀛宗」，陳夢家說：「可能指四社至𢀛宗」。

① 傅斯年，前引文，p. 378。
② 陳夢家，古文字中之商周祭祀，p. 118。
③ 陳夢家，卜辭綜述，p. 584。

又第二條的東土、南土、西土、北土亦可能卽爲東南西北四社。尙書逸篇：

大社惟松，東社惟柏，南社惟梓，西社惟栗，北社為槐。

又玉海卷九九所引馬融周禮注云：

王者五社：大社在中門外；東社八里，惟松；西社九里，惟栗；南社七里，惟梓；北社六里，惟槐。

大社乃冢土，如詩大雅：「乃立冢土」，傳曰：「冢土，大社也」。四土（四社）又稱四方，經籍常方社並舉，詩小雅甫田：

以我齊明，與我犧羊，以社以方。

大雅雲漢：

祈年孔夙，方社不莫，昊天上帝、則不我虞。

又小雅大田：

田畯至喜，來方禋祀。

左傳昭十八年：

大為社，祓禳於四方。

墨子明鬼篇：

於古曰：吉日丁卯，用代祝社方，歲於社者考。

以上社方或方社連稱，但社爲冢土，最爲重要；「方」可稱分土，較爲次要，卜辭中又分爲：

⑴ (1)方　辭中僅言方，或爲方之總稱，例如：

乎𡆥酌㚔于方不。（鐵 114.3）

□㚔其方，又大雨。（粹 785.）

方雩𠦪年，又大雨。（甲 885.）

年于方，又大雨。（粹 808.）

于方雩𠂤𠦪年。

其桒年于方。（明續425）

方燹，叀庚酌，又大雨。（佚 247.）

甲寅卜其帝方一羌一牛包犬。（明 718.）

辛亥方褙，雨。（輔仁 38.）

丁丑，貞其雩雨方。（粹 1544.）

(2)某方　卽指東西南北的一方，例如：

甲子卜其桒雨于東方。（鄴三 38.4）

其□桒雨于南方。（甲 753.）

于丁卯酌南方。（鄴三 38.4.）

酌西方，氐牛自上甲。（甲 2029.）

(3)四方　總言四方，例如：

辛卯卜𠨘彡酌，其又于四方。（明續 681.）

辛酉酌四方。（存 1.1829.）

以上單稱方或爲四方的簡稱，某方則指一方而言，如東方南方等是。

方社同爲祭祀神鬼的所在，方雖較社爲次要，但二者所祭大同小異。卜辭的四方祭，與後世的祭四方相若，大別之爲三類：

(1)祈報之祭，卜辭如求年求雨於方，但卜辭現有的材料祈多於報，後世典籍所載則報多於祈，如大雅甫田：

以社以方。箋云：秋祭社與四方，為五穀成熟報其功也。

淮南子天文篇：

涼風至，則報地德，祀四郊。注云：祀四方神也。

白虎通八通篇：

涼風至，報地德，祀四鄉。

呂氏春秋秋季紀：

命主祠祭禽於四方。

周禮大司馬：

中秋……致禽以祀祊。注云：祊當為方……秋田主祭四方，報成萬物。

禮記郊特牲：

八蜡以祀四方，四方年不順成，八蜡不通，以謹民財也。

以上報祭四方，四鄉，四郊皆爲五穀之成熟或四方年之順成。

(2)祓禳之祭，卜辭中的寧於四方，寧風雨於方。後世典籍所載則有：左傳昭十八年：

祓禳於四方。

周禮大宗伯：

以疈辜祭四方百物。鄭司農注云：罷辜披磔牲以祭，若今時磔狗祭以止風。

周禮占夢：

乃舍萌於四方，以贈惡夢。

禮記月令：

九門以磔攘以畢春風。注云：磔牲以攘於四方之神，所以畢其災也。

又月令：

旁磔。注云：旁磔於四方之門。

史記封禪書：

磔狗邑四門，以禦蠱菑。

淮南子時則訓：

旁磔四面，皆磔犬羊，以攘四方之疫疾也。

以上祓禳磔，攘於四方，所以祓除惡夢、不祥、蠱菑、春氣、疫

疾等。

(3)方望之祭，方又稱望，四方卽四望，禮記曲禮：

天子祭天地，祭四方，祭山川；諸侯方祀，祭山川。

上文「諸侯方祀」，祇祭其一方。周禮牧人：

望祀各以其方之色牲色之。

又大司樂：

以祀四望……以祀山川。

舞師：

舞山川之舞……舞四方之祭祀。

司服：

祀四望，山川，皆毳冕。

典瑞：

以祀地，旅四望。

大宗伯：

以祀天地、四方。

旅上帝及四望。

以上爲四方或四望之祭，爲天子之禮，諸侯則有三望。春秋僖三十一年：

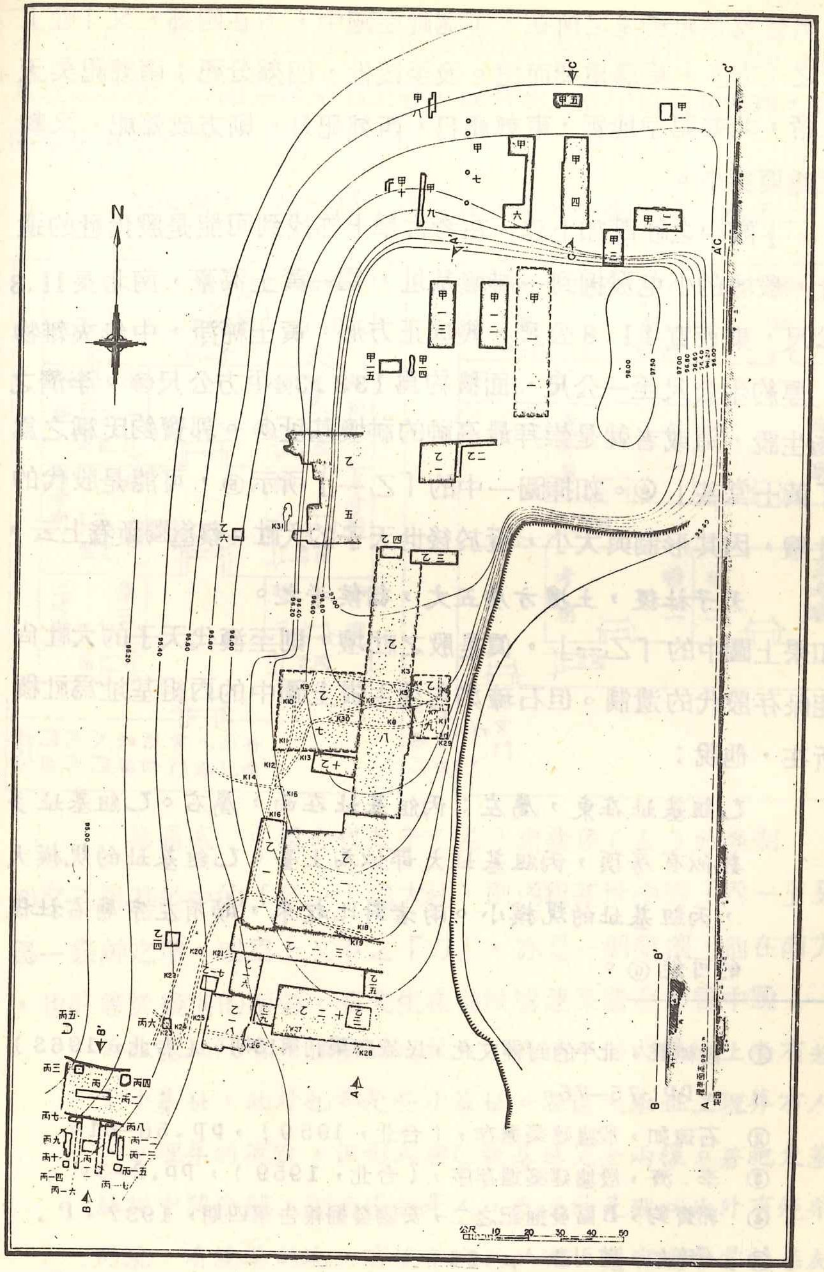
四卜郊不從，乃免牲猶三望。

周禮小宗伯賈疏云：

天子四望，諸侯三望。

可見方或望，與社相同，天子諸侯皆有之。

綜上的研究，我們可說，卜辭之「土」，卽後世之社；又稱冢土或大社；卜辭之「四土」，卽爲四方；後世又稱四望。冢土與四土，又稱爲王者五社，故方亦可稱爲社。古者方社並擧，因



插圖壹　安陽小屯殷代基址分佈圖

二者皆爲祭祀神鬼之所在，不過社在國中，方在四郊，又「社」較之「方」，更爲重要而已。及至後世，四郊分祀；南郊祀昊天上帝，北郊祀皇地祇，東郊祀日，西郊祀月，則方或郊祀，又較社重要矣①。

卜辭中之社既如上述，在考古學上亦找到可能是殷代社的遺址，殷墟的小屯發掘到一神壇基址，爲一黃土高臺，南北長11.3公尺，東西寬11.8公尺，幾成正方形，黃土純淨，中無夾雜物，厚約半公尺至一公尺，面積約爲133.34平方公尺②。李濟之先生說，這或者就是崇拜最高神的神壇基址③。郭寶鈞氏稱之爲「黃土堂基」④。如插圖一中的「乙一」所示⑤，可能是殷代的社壇，因其形制與大小，近於後世天子的大社。蔡邕獨斷卷上云。

天子社稷，土壇方廣五丈，諸侯半之。

如果上圖中的「乙一」，眞是殷之社壇，則至漢代天子的大社尚能保存殷代的遺制。但石璋如先生主張上圖中的丙組基址爲社稷所在，他說：

乙組基址在東，屬左；丙組基址在西，屬右。乙組基址多數似有房頂，丙組基址大部似為土臺。乙組基址的規模大，丙組基址的規模小。兩者對比起來，頗有左宗廟右社稷的可能⑥。

① 凌純聲，北平的封禪文化，民族所集刊第16期，（台北，1963），pp.75—76。

② 石璋如，殷墟建築遺存，（台北，1959），pp.56—61。

③ 李　濟，殷墟建築遺存序，（台北，1959），pp.2—3。

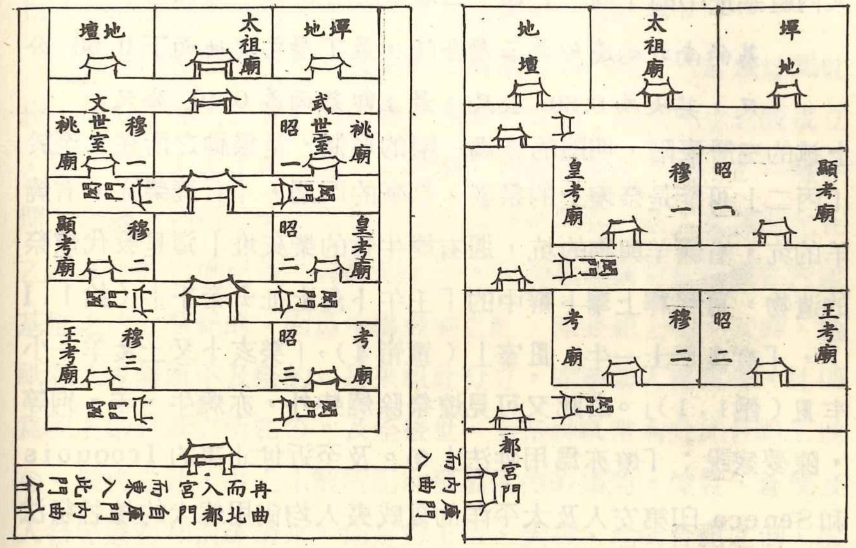
④ 郭寶鈞，B區發掘記之二，安陽發掘報告第四期，1937，P.

⑤ 石璋如，前引書，p.21。

⑥ 同上，P.10。

石先生的解釋，可能是對的。但尙可作其他兩種假設：⑴如乙組基址爲宗廟，丙組基址中的土臺，或可能是附在宗廟的壇墠，禮記祭法有云：

王立七廟，一壇一墠；諸侯立五廟，一壇一墠（插圖二）



插圖貳　中國古代天子（左）與諸侯（右）的廟制

⑵又乙組基址中的「乙一」爲大社，則丙組基址中的「丙一」另爲一祭神之壇，或爲上文中之「方」，亦是一個祭壇，他在南方，也許等於後世的南郊，石先生在他殷墟建築遺存序言中說：

丙組基址只有一個基址比較大，在這一個大基址上尚有若干小基址，此外也都是些小基址。在這大基址上埋葬有人，也埋葬的有獸，但形式與乙組基址完全兩樣。若把大基址從中間分開，則西邊的是人，東邊的是獸。此外有燒柴的坑，有燒羊的坑，有燒羊與狗的坑，還有燒牛骨的柴灰

① 凌純聲，中國祖廟的起源，民族所集刊第7期，（台北，1959），p.151。

堆，這些現象都是為乙組基址所沒有的。這些基址的形式都很小，至少有一部份其上不可能有房子的建築，頗似壇的形式，那些現象也不是一次埋入的，如果那些基址為壇的話，則這些墓葬與穴窖都是用以祭祀的犧牲①。

又丙組基址中的「丙一」爲一三層臺階的建築，石先生說：

基的南北兩邊似為三層臺階，最下層為現地面下 0.90 公尺，其次為 0.60 公尺，最上即基面為 0.40 公尺。

上述的三層臺階，明顯的亦爲一壇的形制，是祭神之所在。至於「丙二」可能是祭壇上的祭臺。祭臺的四週，「有燒柴坑，有燒羊的坑，有燒羊與狗的坑，還有燒牛骨的柴灰堆」這是殷代燎祭的遺物，可解釋上擧卜辭中的「壬午卜𡧊土征𠁁帝乎」（拾 1.1），「貞𡧊于土一牛，𡆥宰」（簠帝 4），「癸亥卜又土𡧊羊一小牢𡆥（戩 1.1）」。由此又可見燎祭除燒柴外，亦燒牛、羊、狗等，陳夢家說：「燎亦爲用牲法」②。及至近世北美的 Iroquois 和 Seneca 印第安人及太平洋的夏威夷人均尚用燒犬的燎牲祭法③。又在丙二基址發現白璧和蒼璧各一件④，周禮大宗伯：「蒼璧禮天」。由上文燎牲和蒼璧的遺物推測，「丙一」可能是祭上帝和和天神之壇。但環繞「丙二」基址外圍有八個墓葬，其中有六個埋人的，又六個之中的人骸，有五個是砍頭的，這是殺人祭神的遺跡。左傳僖十九年：

夏，宋公使邾文公，用鄫子于次睢之社，欲以屬東夷。

① 石璋如，前引書，p.10。
② 陳夢家，古文字中之商周祭祀，p.115。
③ 凌純聲，中國古代與太平洋區的犬祭，民族所集刊第三期，（台北，1957），pp.14—26。
④ 石璋如，前引書，pp.172—174。

又左傳昭七年：

秋，七月，平子伐莒取郠，獻俘，始用人於亳社。

又左傳哀十年：

秋，伐邾及范門……師宵掠，以邾子益來，獻於亳社。

以人祭的遺跡來推測，「丙一」基址亦可能是社壇。

除上兩種假設外，石先生的乙組基址爲宗廟，丙組基址爲社稷，因有「用人於社」的遺跡，亦是可能的。如石先生之說成立，則「乙一」的「黃土基堂」之壇，可視作王立七廟，「一壇一墠」之壇。丙組基址則爲殷代冢土或大社所在，除人鬼的祖先在乙組基址的宗廟祀外，其餘的上帝，天神和地祇可能還都在丙組基址之大社祭祀的，因爲中國最初之社，原是祀上帝，天神，地祇和人鬼無所不及祭的。後來祖社分立，宗廟祭人鬼祖先，社則爲祀上帝神祇之所在①。及至後世，上帝神祇常有分祀合祀之制②。殷代之社，由上卜辭所記和發掘所得的燔柴、燎牲、蒼璧及人祭等遺物和遺跡看來，尙是行上帝、天神、地祇合祀之制，即先公上甲尙在社祭，祭法亦用燎牲③。殷之廟制，禮緯云：「殷人祖契而宗湯，則六廟。其爲始祖廟，遠祖廟，親祖」（高、曾、祖、父）四廟。故殷之宗廟，主要是祭高、曾、祖、父、親祖四代，而及遠祖湯和始祖契共爲六廟，而先公及有大功之先王用燎牲亦祭於社，如上文所擧社祀上甲之例。總之，不論上述的「丙一」或「乙一」爲社，卜辭中之土，我們在殷墟建築遺存中，也找到了殷人祭祀神鬼壇墠的「土」之遺跡。

① 凌純聲，中國古代社之源流，p.2。
② 凌純聲，北平的封禪文化，p.75。
③ 陳夢家，古文字中之商周祭祀，PP.114—115。

社

瞿兌之

古代習俗有許多是現代人所不能想像的，因爲社會組織不同，所以觀念不同，在某一時期認爲極當然不成問題的事，在另一時期便不能明瞭其用意。例如殷人之貞卜，我們雖於殷餘文字上極力考察，究竟不敢說認識其全面眞相。又如周人之祭用尸，經傳上雖有明文，而後人總覺得離奇不近情理。諸如此類皆是其例。至於社的習俗來源很遠，中間經過無數的演變，而若存若亡，尤其不容易有正確的認識。

社爲土地之主（許愼說），這句話似乎可以概括古代對於社的觀念。初民先有地的觀念而天的觀念很在後，所以郊特牲說『尊天而親地』。後來有了崇拜最高領袖的觀念，然後有敬天的理論。曲禮說：『天子祭天地，諸侯祭社稷』，至於人家則並地而無之，所以說『家主中霤(留)而國主社稷』也。

天地對擧是晚出的話頭。恐怕也是儒家特別提倡的。大約知道敬天以後才造出一個地來配之。地是孳乳之字，並非原有之文。最古之人只說土不說地。地字之構成似含有陰性意義。拿來與天相配，所謂乾道成男坤道成女，原是一種抽像的觀念，而不是實物。如果提到實物，還是以土對天而不以地對天。左傳的『君履后土而戴皇天 』，是其例也。

這樣說來，今人所謂地，古人只說是土。社是什麼，就是土

＊本文原載於中國學報第一卷第二期（ 1944 ）

而已矣。社也是孳乳之字，本文只是土加上示來表祭祀之事。其實社的實物就是土。而且社字就從土聲，今本說文脫去聲字，大概淺人誤以爲社字不應以土得聲而去之耳（桂馥說）。凡現在讀A音之字，古必與讀U音之字相通。者字變成諸都渚緒等字，家字與孤弧虛等字叶韻，皆是其例。王念孫引左傳間於兩社爲公室輔，桂馥引邴原別傳虎社叶韻，都足證明古代社土只讀一音，或者讀相近之音。所以社卽是土，是很近理的推斷。

社是什麼形狀，社有幾種，社祭什麼神，這些都是古書上常提到的問題。因爲社是古昔相沿自然的習俗，並不是某人制定的一種典制。所以因時代地域之不同，各成各的習慣。論語上記魯哀公問社於宰我，就因爲習慣不同，所以向宰我請敎究竟以那一種爲是。關於這類的記載，古人遺留下來的必很不少。秦漢間人各據所聞所見而記下來，漢以後之經師又各據所聞於師說者來解釋，於是異說遂多。這是一種聚訟的題目，與明堂一樣。帳是永遠算不清的。

比較容易知道的，是社稷必是實在的事物。這個實物，又代表一種觀念，使人常常接觸而發生觀感。社稷兩個字的來源，大約也與天地一樣，社是固有的，稷是後出的，社是文而稷是孳乳之字，因爲祀土，所以連帶祀土上所生之物，恐怕是周人尙文所增飾的花樣。東周以後習慣上總以社稷爲有國之稱。孟子說：『民爲貴，社稷次之，君爲輕。』則社稷是君與民之間的一種觀念代表。諸經多說左社稷右宗廟的話，社稷宗廟都是實物。就左傳所記載之事實證之，確是分在兩處的，但每遇國有大事也許在社也許在廟。左傳說：「帥師者受命於廟，受脤於社。」而古文尙書說：「用命者賞于祖，不用命戮于社。」祖就是廟，大概廟淸

潔而嚴肅的地方，宜於擧行簡單的儀式，而社則是公共的地方，宜於公衆集會。然而習慣上只以社稷代表有國，而不擧宗廟爲言。大概春秋時代仍是沿襲古代觀念。社代表土地，爲君民所共有，而廟只代表國之先君，是君所獨有故也。但是漢魏以來習慣，君主繼統，不說主社稷，只說承宗廟。這就是所謂五帝官天下三王家天下之分別。也就是漢之經師曲學阿世獻媚君主之一端。於是沒有社稷而只有宗廟了。

古時之社究竟是何形狀，實在形容不出來。現在所看見的北京社稷壇，以五色土築成的方壇，是漢以來相沿之舊說。（見於周禮正義引尙書孔傳）漢朝封建諸侯，則取其方色土與之使立社。所以天子之社備五色，而東方諸侯以靑色土爲社，南方諸侯以赤色土爲社。漢書上記得甚爲明白。但是這種必爲五德五行說盛行時所造的禮典。古代的社何嘗如此。

就字形而論，社爲孳乳之字，其初只作土。一者指地，十者指地上所生之物。說文以𡋯爲古文社字，依說文通例，古文形體皆較複雜。這是因爲十形猶不足以盡其意，所以加木加示。古人抽象之字本與實物爲一。譬如神只是申，就是電。算只是祘，就是籌碼。所以社只就是土，而土就是地上有一件東西。

地上所生之物不是石就是木，初民所崇拜的只是隨其自然所有，後來要他有一點表識，於是稍加人力。人力不外乎將石或木造成十字形。所以凡是需要標識的地方都是用十字來作。漢朝的驛亭有桓表，而軍營有桓門，桓就是華，就是十字。說苑云：「君亦見乎爲社者乎，樹木而塗之。」白虎通云：「社所以有樹者，尊而識之使人望見卽敬之。」也許後來十字不足以資標識，又加以油漆也。淮南子云：「社祀有虞氏用土，夏后氏用松，殷人

用石，周人用栗。」大約也是有見於古人之社或是一個土堆，或是立石或是立木，所以爲此一說。

大約後來趨向專以木爲社。墨子云：「三代之聖王必擇木之脩茂者以爲叢位。」宰我對哀公說：「夏后以松，殷人以柏，周人以栗。」必是當時所立之木不止一種，所以專就樹木而言。至於立石的話就不再提了。

後世的社雖然失去古代意義，而社樹依然如故。陳勝之叢祠篝火，叢卽樹也。魏晉間猶多關於社樹的傳說。近代民間遇有大樹必奉爲神，也就是古代社的遺意。

古代以社爲公共集會之所，於是聽陰訟則於亡國之社。

周禮媒氏：男女之陰訟聽之於勝國之社。注：陰訟爭中冓之事以觸法者，勝國亡國也。亡國之社奄其上而棧其下使無所通，就之以聽陰訟之情，明不當宣露其罪。

水旱與日食則禱于社。

書孔傳，湯代桀之後大旱七年。史卜曰，當以人為禱，湯乃翦髮斷爪自以為牲而禱於桑林之社，而雨大至方數千里。

左傳莊二十五年：六月辛未朔，日有食之，鼓用牲於社。

公羊傳莊二十五年：日有蝕之，鼓用牲於社，求於陰之道也。以朱絲縈社，或曰脅之，或曰為闇恐犯故縈也。

左傳昭十七年：夏六月甲戌朔，日有食之，祝史請所用幣。昭子曰，日有食之天子不舉，伐鼓於社，諸侯用幣於社，伐鼓於朝，禮也。

國有大事亦禱於社。

管子小問篇：桓公踐位令釁社塞禱。

左傳昭十九年：鄭子產為火故大為社，祓禳於四方，振除火災，禮也。

有軍事則有事於社。

史記周本紀：周公把大鉞，召公把小鉞，以夾武王，釁社，告紂之罪於天下及殷民。

左傳僖十九年：宋公使邾文公用鄫子於次睢之社，欲以屬東夷。

公羊傳：邾婁人執鄫子用之，惡乎用之，用之社也。其用之社奈何，蓋叩其鼻以血社也。

左傳昭十年：獻俘，始用人於亳社。臧武仲在齊聞之曰，周公其不饗魯祭乎，周公饗義，魯無義。

禮記王制：天子將出征，類乎上帝，宜乎社，造乎禰，禡於所征之地，受命於祖，受成於學。出征執有罪，反釋奠於學，以訊馘告。

爾雅釋天：起大事動大衆必先有事乎社而後出，謂之宜。

行軍有軍社。

周禮大宗伯：若大師則帥有司而立軍社奉主車。

又夏官量人：營軍社之所里。

左傳定四年：君以軍行祓社釁鼓，祝奉以從，於是乎出境。

御覽五百二十二引禮記外傳，天子親征則載社主行，有罪者誅之車前。

行軍祭社曰脤

左傳閔二年：帥師者受命於廟受脤於社。

又成十三年：國之大事在祀與戎，祀有執膰，戎有受脤，

神之大節也。

軍歸則獻於社。

周禮春官大祝：大師宜於社，及軍歸獻於社。

又大司馬：若師有功則左執律右秉鉞以先愷樂獻於社。

或觀民於此。

左傳莊二十三年：夏，公如齊觀社。注：齊因祭社蒐軍實故公往觀之。疏：魯語說此事云，夫齊棄太公之法而觀民於社。孔晁云，聚民於社觀戎器也。襄二十四年傳稱楚子使薳啓彊如齊，齊社蒐軍實使客觀之。

或賦事於此。

國語魯語：社而賦事，烝而獻功，男女效績，愆則有辟，古之制也。注：社春分祭事農桑之屬也，冬祭而烝，烝而獻五穀，布帛之功也。

或蒐禽閱兵於此。

周禮大司馬；獻禽以祭社。

禮記郊特牲：季春出火為焚也，然後簡其車賦而歷其卒伍，而君親誓社以習軍旅，左之右之，坐之起之，以觀其習變也。而流示之禽而鹽諸利，以觀其不犯命也。求服其志，不貪其得，故以戰則克，以祭則受福。疏，此一節論仲春祭社之前田獵取禽以祭社獲福之事。

或卜稼於此。

周禮春官肆師：社之日涖卜來歲之稼。注：社祭土為取財焉，卜者問後歲稼所宜。

或屬民讀法於此。

周禮地官，州長：若以歲時祭祀州社則屬其民而讀法。

民間則或要盟於此。

左傳昭十一年：泉丘人有女夢以其帷幕孟氏之廟，遂奔僖子，其僚從之，盟於清丘之社。曰有予無相棄也。僖子使助薳氏之簉，反日祲祥宿於薳氏，生懿子及南宮敬叔於泉丘人，其僚無子，使字敬叔。

春祭社曰祈。

詩載芟序：春籍田而祈社稷也。

秋祭社曰報。

詩良耜序：秋報社稷也。

冬祭社曰蜡。

禮記月令：孟冬之月大割祠於公社。鄭注：此蜡祭也，大割殺羣牲割之也。

民間所立之社，並無一定的形式，禮記祭法云：大夫以下成羣立社曰置社。而說文引周禮二十五家爲社，墨子越以書社三百封墨子，史記楚將以書社七百封孔子。漢書所載有縣社鄉社里社，於此之外復有私社。漢書五行志臣瓚注，民或十家五家共爲社，是私社也。

左傳記泉丘女子盟於清丘之社事，很像近代的土地祠。述異記載女子郭凝爲社神所責，更足證由社變爲土地祠之漸。（泉丘女子見前郭凝事錄於左）

御覽五二二引述異記：庾邈與女子郭凝通，詣社約不二心，俱不婚聘，經二年凝忽暴亡。邈出見凝云，前北村還，遇强梁抽刀見逼，懼死從之，不能守節，為社神所責，心痛而絶之，人鬼異路，因下泣矜之也。

因爲社爲民間所公立，所以又成爲民衆之一種組織，關於此

點，載籍不甚可考。只有晋當利里社碑可見一班。（碑爲秋浦周氏所藏見其所著漢晋石影）

碑上所載有社老社正社椽社史社民諸名。而社民多屬來自各處之軍校。按晉書職官志云：鄉戶不滿千以下置治書史一人，千以上置史佐各一人，正一人，五千五百以上置史一人，佐二人。本碑之社正社史卽鄉戶一千上下之所置也。其社老三人必仿鄉三老而置。社椽二人則仿縣曹而置。然則以上諸人是公舉之職員，而社民則社之組織分子。與鄉之組職一樣。至於當里利這個地方必是洛陽都城附近軍人聚居之地，他們起來共同組織的。

唐宋以後人民組織稱社，或云義社，或云巡社，或云弓箭社，而社倉社學都是這樣來的。

唐宋間民間所重視之社只是飲食娛樂方面，張籍詩：今朝社日停鍼線，起向朱櫻樹下行。陸游詩：太平處處是優場，社日兒童喜欲狂。社日是普遍的休假日。至今在歷書上每年還寫着春秋兩社日，就是立秋以後的第五個戊日。一點古代習慣靠此還不完全消滅，其意義實在耐人尋味。

周初宗教中人文精神的躍動

徐復觀

一　概述

中國的人性論，發生於人文精神進一步的反省。所以人文精神之出現，爲人性論得以成立的前提條件。中國文化，爲人文精神的文化，現時固已成爲定論。但此處得先提醒一句，中國的人文精神，在以人爲中心的這一點上，固然與西方的人文主義相同；但在內容上，卻相同的很少，而不可輕相比附。中國的人文精神，並非突然出現，而係經過長期孕育，尤其是經過了神權的精神解放而來的。

人類文化，都是從宗教開始，中國也不例外。但是文化形成一種明確而合理的觀念，因而與人類行爲以提高向上的影響力量，則須發展到有某程度的自覺性。宗教可以誘發人的自覺；但原始宗教，常常是由對天災人禍的恐怖情緒而來的原始性地對神秘之力的皈依，並不能表示何種自覺的意義。即在高度發展的宗教中，也因人、因時代之不同，而可成爲人地自覺的助力；也可成爲人地自覺的障礙。從遺留到現在的殷代銅器來看，中國文化，到殷代已經有了很長的歷史，完成了相當高度地發達。但從甲骨文中，可以看出殷人的精神生活，還未脫離原始狀態；他們的宗教，還是原始性地宗教。當時他們的行爲，似乎是通過卜辭而完

* 本文爲氏著「中國人性論史」（臺灣商務印書館，1769、1978）第二章。

全決定於外在的神——祖宗神、自然神、及上帝。周人的貢獻，便是在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神；把文化在器物方面的成就，提昇而爲觀念方面的展開，以啓發中國道德地人文精神的建立。以下試略加申述。

二 周初文化的系屬問題

近來談殷周文化關係的人，我覺得有兩點偏見。第一點，忽視了殷代文化，是經過了長期發展的結果，於是認爲殷代的上帝，是部落的宗神；而周人所稱的上帝，乃是以殷人的宗神爲自己的宗神①。第二點，一方面強調中國古代文化與中近東的關係，好像古代的文化交流，比現在還容易。但另一方面卻忽視殷代的「帝國地」性質②，忽視了周人自述的「革命」的意義，更忽視了殷周的世系是同出於帝嚳，而把殷周看作先是兩個互不相干，後來卻互相敵對的兩個文化系統不同的部族。甚至許多人把周對殷的革命，看作是歷史上野蠻民族，征服了有高度文化的民族之一例。這些說法，並不是有什麼新地證據足以推翻傳統地論點，只不過是受了不完全地世界古代史的知識的暗示，無形中把它當作中國古代史的可靠地格局，因而在現成材料中隨意揀取一部分，作附會的解釋。周公在殷遺民前強調「殷革夏命」，以證明周革殷命之爲正當③；由此可知周未取殷之前，固承認殷之政權係由天所命，亦卽係天之代表，則夏殷在未亡時，原爲當時所共同

① 參閱傅斯年著性命古訓辨證卷下第一章。

② 日本京都大學貝塚茂樹教授，近著有殷代帝國一書。

③ 尙書多士，是周公告戒殷「頑民」的；裡面說「惟爾知惟殷先人，有冊有典，殷革夏命」。

承認之共主，殆無疑義。所以就我的看法，周的文化，最初只是殷帝國文化中的一支；滅殷以後，在文化制度上的成就，乃是繼承殷文化之流而向前發展的結果。殷周文化，不應當看作是兩支平行的不同系統的文化。論語「殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也」（爲政）。又「周監於二代，郁郁乎文哉」（八佾），這分明是說周文化係由殷文化的繼承發展而來。在周初可靠的文獻中，特別強調天、帝、天命的觀念，這在人類文化發展的過程中，是一件大事；既不可能是突然出現的，也決不可能如傅斯年所說的，「竟自把殷人的祖宗也認成自己的祖宗」。殷人的宗教生活，主要是受祖宗神的支配。他們與天、帝的關係，都是通過自己的祖宗作中介人。周人的情形，也正是如此。尙書金縢篇，是記載周公請求以身代武王之死的故事。這種生死大權，本是掌握在天、帝手中；但周公並不直接請求於天，而只是要太王、王季、文王三位祖宗神，向天、帝轉請。是周人以天、帝爲至尊，故常以祖宗爲中介人，與殷人正同①。周人祖宗「配天」的觀念，也來自殷卜辭中「賓于帝」的觀念。傅氏以卜辭中的帝，指的是宗神；但殷卜辭中，「上帝所管到的事

① 在甲骨文中，無祭帝之文。日本京都大學平岡武夫教授在經書之成立一書中，認爲以郊爲祭天，乃漢人之說；原來的郊祭實同於社祭，因而主張周人無祭天之事。我在此文初稿中，卽採用此說，以爲殷周皆無祭天祭帝之事。但周易益卦「六二…王用享于帝，吉」。鼎卦之「象曰…聖人亨（烹）以享上帝」。渙卦之「象曰…先王以享於帝，立廟」。彖象傳固係後出，然皆先秦遺說；且爻辭乃周初或更早之文，則所謂周人無祭天之事及郊祭實同於社祭之說，未可置信。

項是㈠年成，㈡戰爭，㈢作邑，㈣王之行動」①。「這中間雖然也有先王管事的，但在卜辭中，這一類的事，上帝管的多，先王管的少；而且在卜辭中可以將二者分別得清清楚楚的」②。同時，殷先王可以賓于上帝③，則上帝分明係超於先王先公之上。「卜辭中尚無以上帝爲其高祖的信念」④。殷代之帝，係超宗神的普遍地存在，在今日治甲骨學者中，殆成定說。又尚書多士，乃周公以王命告殷頑民之辭；多方爲周公以王命告多國，尤其是「殷侯尹民」之辭。多士一篇中稱「帝」者六，稱「上帝」者二，皆指最高神之上帝而言；其中「自成湯至於帝乙」之「帝乙」，乃殷祖宗中之冠以「帝」字者。多方稱「帝」者三，皆係指最高神之上帝而言；其中「乃至於帝乙」之「帝乙」，正與多士中所稱之帝乙相同。殷之先王先公，有冠以帝字者，亦有不冠以帝字者；就多士多方兩篇考之，是周初對於上帝之帝，與殷先王先公中之以帝稱者，區分得甚爲清晰。何曾有周人把殷人的宗神當作自己宗神之說？「帝」與「天」常互用；然稱帝則表現此至高無上之神的人格性者特重；而天乃此一人格神所居住之世界。殷人既有明顯之上帝觀念，卜辭中有「帝令」之名詞，則殷人亦必有天之觀念，而「帝令」即等於天命。卜辭中之「天」字皆作「大」字用，似未見有作天字本義用的；但我因下面兩個理由，覺得不應因此便斷定殷代沒有天字。㈠此時天與大通用，多士之「大邑商」亦稱「天邑商」；有作「大」義之天字，亦當有作「天」

① 陳夢家，殷墟卜辭綜述，五七一頁。

② 同上五六三 ～ 五七〇頁。

③ 同上五七三頁。

④ 同上五八一頁。

本義之天字。㈡不能因今日所能看到之甲骨材料，概括殷代全部之材料。殷代除甲骨文以外，尚「有册有典」①。今日尚書中之商書，不僅不是戰國時晉人之作或宋人之擬作②，且其文字雖經多次之傳抄轉述，當傳抄轉述之際，常有以今譯古之情形；但其原始材料，皆出於當時典册散亂之遺，爲研究歷史者的重要立足點。一種新思想、觀念之出現，在歷史中是一件大事。由思想觀念出現之前後，以推論相關典籍出現之先後，這係過去考據家所忽略了的一個重要方法。虞書中之思想、觀念，較周書爲豐富，故其成立當遠在周書之後。商書中之思想觀念，較周書爲貧弱，故其成立，自在周書之前。不能因現有甲骨文中無本義之天字，遂否定商書之眞實性；而商書中固屢用天字及天命一詞。居住於黃河大平原，對於頭頂上有日月星之蒼蒼地大圓形的形象，一直到由銅器所代表的技術已經很進步的殷代，對它尚無明顯地感受性，似乎是說不通的。何況當時的農業已成爲經濟的基礎，而農業與天時天象又是如此密切。若在此種情形之下，尚不能浮出「天」的觀念，不能加它一個名稱，那才是歷史上不可理解的事。因此，周初的天、帝、天命等觀念，都是屬於殷文化的系統。此外，殷人不僅以龜作貞卜之用，且視龜爲寶物。大誥是周公相成王將黜殷時所作的：一則曰「甯王（文王）遺我大寶龜」。再則曰「我有大事休，朕卜幷吉…予得吉卜」。三則曰「甯王惟卜用

① 書多士「惟爾知惟殷先人，有册有典，殷革夏命」。

② 其說略見於作者的中國人性論史附錄二「陰陽五行及其有關文獻的研究」。又有「答屈萬里先生『由尚書甘誓、洪範諸篇的考證看有關治學的方法和態度問題』，刊於民主評論第十三卷第十一、十二期。現經刪節而收入該書爲附錄三。

」；則是對龜及卜的觀念，亦與殷無異。總括的說，周原來是在殷帝國的政治、文化體系之內的一個方國；他關於宗教方面的文化。大體上是屬於殷文化的一支；但在文物制度方面，因爲它是方國的關係，自然沒有殷自身發展得完備。殷之與周，決不可因偶有「戎殷」一詞，便忘記了對「大邑商」而自稱爲「小邑」的情形，認爲是兩個不同質的文化系統。但人類精神的自覺，並不一定受物質成就的限制。周之克殷，乃係一個有精神自覺的統治集團，克服了一個沒有精神自覺或自覺得不夠的統治集團。先釐淸了這一點，才能對尙書中周初的文獻，作順理成章的了解。

三　敬的觀念之出現

周人在宗教方面，雖然是屬於殷的系統；但在周人的領導人物中，卻可以看出有了一種新精神的躍動。因爲有了這種新精神的躍動，才使傳統的宗教有了新地轉向，也卽是使古代整個地文化，有了新地發展。

周人革掉了殷人的命（政權），成爲新地勝利者；但通過周初文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是易傳所說的「憂患」意識①。憂患意識，不同於作爲原始宗教動機的恐怖、絕望。一般人常常是在恐怖絕望中感到自己過分地渺小，而放棄自己的責任，一憑外在地神爲自己作決定。在憑外在地神爲自己作決定後的行動，對人的自身來說，是脫離了自己的意志主動、理智導引的行動；這種行動是沒有道德評價可言，

① 易繫辭上「（天地）鼓萬物不與聖人同憂」。繫辭下「易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎」。「其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故。」

因而這實際是在觀念地幽暗世界中的行動。由卜辭所描出的「殷人尙鬼」的生活，正是這種生活。「憂患」與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行爲的密切關係，及當事者在行爲上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尙未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也卽是精神上開始有了人地自覺的表現。

此種憂患意識的誘發因素，從易傳看，當係來自周文王與殷紂間的微妙而困難的處境①。但此種精神地自覺，卻正爲周公召公們所繼承擴大。大誥是「周公相成王將黜殷」（書序）時作的，一則曰「肆予沖（幼）人，永思艱。曰，嗚呼！允蠢（驚擾）鰥寡，哀哉。予造（遭）天役，遺大投艱于朕身；越予沖人，不卬（我）自恤」。再則曰「朕言（語詞）艱日思（日思其艱之意）」。君奭是周公告召公之詞，他說「我受命無疆惟休，亦大惟艱」。康誥是周公居攝，封康叔於康時對康叔的告戒②。康叔統三

① 易繫辭下「易之興也，其當殷之末世，周之盛德耶？當文王與紂之事耶？」

② 左傳定公四年「昔武王克商，成王定之，選建明德，以屛藩周…命以康誥」。孔叢子「孔子曰，昔康叔封衞，統三監之地，命爲孟侯，周公以成王之命，作康誥焉。稱述文王之德，以成勑戒之文」。史記「周公旦懼康叔齒少，乃申告康叔…謂之康誥、酒誥、梓材」。以上皆與書序相合。惟康誥中之王，乃周公而非成王。按洛誥「王（成王）如弗敢及天基命定命，予（周公）乃胤（繼）保，大相東土，其基作民明辟」。又「惟周公誕保文武受命」。則周公實曾居君位，而史官可以稱之曰王，先儒以此處之王爲周公之說不誤。

監之地的成功與失敗，實即周室政權之成功與失敗，故本篇最可代表周公的政治思想。孔叢子說康誥是「稱述文王之德，以成敇戒之文」；孔叢子雖屬僞書，但這兩句話卻很中肯綮的。康誥中有六處是以「王曰嗚呼」爲發端之辭，表露這種意識最爲明顯。召誥是「召公因周公之歸，作書致告達之於王」①的。所以它是召公對成王所作的一篇政治教育，與康誥同其重要。召公一開始便說「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤（憂）。嗚呼，曷其奈何弗敬」。

在以信仰爲中心的宗教氣氛之下，人感到由信仰而得救；把一切問題的責任交給於神，此時不會發生憂患意識；而此時的信心，乃是對神的信心。只有自己擔當起問題的責任時，才有憂患意識。這種憂患意識，實際是蘊蓄著一種堅強地意志和奮發的精神。所以大誥中一則說「無毖（告）于恤（勿訴說自己之艱苦）」，又說，「天閟毖我成功所，不可不成乃甯考（文王）圖功」。又說，「予不敢不極卒甯王圖事」。蔡傳對上句的解釋是「言天之所以閟塞艱難，國家多難者，乃我成功之所在」。在憂患意識躍動之下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行爲的謹愼與努力。這種謹愼與努力，在周初是表現在「敬」、「敬德」、「明德」等觀念裏面。尤其是一個敬字，實貫穿於周初人的一切生活之中，這是直承憂患意識的警惕性而來的精神斂抑、集中，及對事的謹愼、認眞的心理狀態。這是人在時時反省自己的行爲，規整

荀子儒效篇對此點更說得清楚。蔡傳受後世專制下君臣之分太嚴之影響，故疑周公稱王之說，而謂康誥之王，爲武王，此乃以後世之情勢推論古史，所犯的錯誤之一例。

① 據蔡忱書集傳。

自己的行爲的心理狀態。周初所強調的敬的觀念，與宗教的虔敬，近似而實不同。宗教的虔敬，是人把自己的主體性消解掉，將自己投擲於神的面前而澈底皈歸於神的心理狀態。周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能欲望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性與理性作用。敬字的原來意義，只是對於外來侵害的警戒，這是被動的直接反應的心理狀態。周初所提出的敬的觀念，則是主動的，反省的，因而是內發的心理狀態。這正是自覺的心理狀態，與被動的警戒心理有很大的分別。所以尙書無逸「周公曰，嗚呼，自殷王中宗及高宗及祖甲及我周文王，茲四人廸哲。厥或告之曰，小人怨汝詈汝，則皇自敬德。厥愆，曰朕之愆，允若時。不啻不敢含怒」。這把敬的心理狀態，反映得很清楚。因此，周人的哲學，可以用一個「敬」字作代表。周初文誥，沒有一篇沒有敬字。至於經常與敬字連用的德字，原來應爲「悳」字，後人以德爲悳，而悳字反廢。許氏說文對悳字的解釋是「外得於人，內得於己也。从直从心」。我覺得這依然是後起之義。按康誥「朕心朕德惟乃知」，將心與德對舉；君奭「公曰，嗚呼，君惟乃知民德，罔不能厥初，惟其終」，孫星衍尙書古今文注疏「汝亦知民之行，無不能其初，惟其終之難乎」，此德之必釋爲行之顯證。而論語先進篇「德行，顏淵、閔子騫……」，以「德」與「行」連爲一詞；中庸「庸德之行」數語，與易乾文言「庸行之謹」數語，同屬引孔子之言，係同一出處；而中庸之「德」，在乾文言卽引作「行」。周初文獻的「德」字，都指的是具體的行爲；若字形從直從心爲可靠，則其原義亦僅能是直心而行的負責任的行爲；作爲負責任行爲的悳，開始並不帶有好或壞的意思，所以有的是「吉德」，有

的是「凶德」；而周初文獻中，只有在悳字上面加上一個「敬」字或「明」字時，才表示是好的意思。後來乃演進而爲好的行爲。因好的行爲多是與人以好處，乃引伸而爲恩惠之德。好的行爲係出于人之心，於是外在的行爲，進而內在化爲人的心的作用，遂由「德行」之德，發展成爲「德性」之德。「敬德」是行爲的認眞，「明德」是行爲的明智。康誥中的「明德愼罰」、「敬哉」，召誥中之「曷其奈何弗敬」，「王其疾敬德」，乃周初文獻之一貫精神，隨處可以看到。周人建立了一個由「敬」所貫注的「敬德」、「明德」的觀念世界，來照察、指導自己的行爲，對自己的行爲負責，這正是中國人文精神最早的出現；而此種人文精神，是以「敬」爲其動力的，這便使其成爲道德的性格，與西方之所謂人文主義，有其最大不同的內容。在此人文精神之躍動中，周人遂能在制度上作了飛躍性的革新①。並把他所繼承的殷人的宗教，給與以本質的轉化。

四　原始宗教的轉化

周人所給與於殷人的傳統宗教的轉化，可以分四點來說明：

第一、周人雖然還保留着殷人許多雜亂的自然神，而加以祭祀；但他們政權的根源及行爲的最後依據，卻只訴之於最高神的天命。並且因爲由憂患意識而來的「敬」的觀念之光，投射給人格神的天命以合理的活動範圍，使其對於人僅居於監察的地位。而監察的準據，乃是人們行爲的合理與不合理。於是天命（神意）不再是無條件地支持某一統治集團，而是根據人們的行爲來作

① 請參閱王國維觀堂集林第十殷周制度論。惟王氏似將此種革新的原因歸之於地理的不同，則無可置信之理由與證據。

選擇。這樣一來，天命漸漸從它的幽暗神秘的氣氛中擺脫出來，而成爲人們可以通過自己的行爲加以了解、把握，並作爲人類合理行爲的最後保障。並且人類的歷史，也由此而投予以新地光明，人們可以通過這種光明而能對歷史作合理地了解，合理地把握。因而人人漸漸在歷史中取得了某程度的自主的地位。這才眞正是中國歷史黎明期的開始。

康誥下面這一段話，最具體說明天命根據人們行爲以作選擇的情形：

> 惟乃丕顯考文王，克明德愼罰，不敢侮鰥寡，庸庸（勞也），祗祗（敬也），威威（畏也），顯民。……惟時怙（大）冒（勉），聞於上帝，帝休。天乃大命文王……

詩大雅的大明及皇矣兩詩所歌詠的也都是上面的意思。他們並由此而推及過去的歷史，認爲也是這種選擇的結果。例如召誥：

> 相古先民有夏，天迪從子保（天所從字愛保安之），面稽天若（夏王亦鄉考天心而順之）。今時旣墜厥命。今相有殷，天迪格保；面稽天若，今時旣墜厥命。……
>
> 我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延；惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延；惟不敬厥德，乃早墜厥命。

這種思想，也見於多士多方各篇。總括的說，是「惟命不于常……明乃服命」①。天命旣以人自身之德爲依歸，則天命對於統治者的支持，乃是附有很嚴格地條件的；這與過去認爲天命是

① 康誥。按「明乃服命」者，當係明德乃所以服事天命之意。

無條件地支持一個統治者，大異其趣；所以便由此而感到「天命不易」①的觀念。觀乎夏商、殷周之際，一有失德，天命即轉向他人，於是而有「天命靡常」②的觀念。更以合理之精神投射於天命之上，而又有天命不可知，不可信賴的思想③。天命不可知，不可信，是說離開了自己的行爲而僅靠天命，則天是不易把握，是無從信賴的。天命既無從信賴，則惟有返而求之於人的自身；這便漸漸從宗教對神的倚賴性中解脫出來了。但人類要從宗教中完全解脫出來，這在周初尚爲時過早，於是周初的宗教思想，發生了第二個轉化，即是通過文王以把握天命的轉化。

前面已經說過，殷周都認自己的祖宗是在上帝的左右，並且以祖宗作上帝與人王間的中介人。但周初不僅在祖宗中特別崇敬文王；並且他們的特別崇敬文王，也不僅是政治上的理由，而是與天命有連帶關係的宗教上的理由。

從文王伐崇、伐庸、戡黎的這些事實看，論語上說他「三分天下有其二」，是有其根據的。所以周能取殷而代之，是由文王奠定基礎，而由武王收其成功。周初文獻，多把開基的功業歸之文王，而以完成文王的事業相勉勵④，這是特別崇敬文王的政治

① 大誥「爾亦不知天命不易」。君奭「不知天命不易。」詩周頌敬之「命不易哉」。大雅文王「命之不易」。

② 康誥「天命不于常」。詩大雅文王「天命靡常。」

③ 按召誥一再謂「我不敢知曰…」。君奭亦一再謂「我不敢知曰…」。君奭又謂「天不可信」。而大誥謂「天棐忱辭」。「越天棐忱」。康誥「天畏（威）棐忱」。君奭「若天匪忱」。詩大明「天難忱斯」。蕩「其命匪諶」。按書之「棐忱」，即詩之「匪諶」；皆不可信之意。左襄三一，「命不可知」。

④ 大誥：「天體於甯王（文王），興我小邦周」。「肆予曷敢不越卬

理由。但在政治理由的後面，更有宗教的理由。

詩大雅文王說「上天之載（事），無聲無臭。儀刑文王，萬邦作符」。這四句詩，自從中庸引用了前二句後，大家都把它當作對本體的形容語句來解釋。但若拿來和尚書君奭「天不可信，我道惟寧王德延」這幾句話對照看，則這幾句話應譯作如下的解釋：上天的事情（載），是無聲而又無臭（難於捉摸）的。所以我們應當效法文王。文王之德，是由萬邦之治而可以作證的。

按詩周頌我將「宜式刑文王之典，日靖四方」，即此處「儀刑文王，萬邦作符」的另一說法。這是因人文合理精神的躍動，一方面雖然強調天命，一方面又覺得僅從天命的本身來說，是不易把握得到的；對於這種不易把握得到的東西，不能僅靠巫、卜來給人們以行爲的啓示，而要通過文王具體之德來作行爲的啓示。因此，文王便成爲天命的具體化；「文王之德之純」，便成爲上帝的眞正內容。所以從詩大雅看文王與上帝的關係，不僅是較之其他祖宗，特別密切①；並且實際已超過了中介人的作用，而成爲上帝的代理人。所以詩蕩之首章言上帝，以後六章則只言「文王曰咨」，而不再提到上帝；在作此詩者的心目中，文王實已代替上帝在那裏發號施令。文王與上帝這種非常微妙地關係，雖

敉甯王大命」。康誥「天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命」。酒誥「乃穆考文王，肇國在西土。」「尙克用文王教」。洛誥「王命予來承保乃文祖受命民」。此外尙多，不一一舉。

① 詩大雅文王「文王在上，於昭於天……文王陟降，在帝左右」。大明「維此文王，小心翼翼，昭事上帝」。「天監在下，有命既集。文王初載，天作之合」。「有命自天，命此文王」。皇矣「帝謂文王，無然畔援，無然歆羨」。「帝謂文王，予懷明德」。「帝謂文王，詢爾仇方」。

然也與他「小心翼翼，昭事上帝」①有關，這好像與宗教中的宗教領袖無異，因此，現代有人主張文王是巫②。但是中國事神的主體，從可知道的殷代有關的材料看，已經是政治的領導者而不是巫。因之，中國歷史上，早沒有像其他民族中保有獨立性的僧侶階級。更主要的是文王與上帝的非常地關係，是來自他「於緝熙敬止」③及「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦」④的德；更落實地講，是來自他的「克明德愼罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祇祇，威威，顯民」。且一般宗教中之教主，其精神是向著天上；而文王之精神，則完全眷顧於現世，在現世中解決現世之問題。因此，文王在周人心目中的地位，實際是象徵宗教中的人文精神的覺醒，成為周初宗教大異於殷代宗教的特徵之一。

第三個轉化是，據王國維殷周制度論所述，殷人祭法，自帝嚳以下，所有先王先公先妣，皆在同時祭祀之列。蓋以此等祖先，既皆在天上管領人間之事，自應無所不祭；此完全為宗教上之意義。至周則除三年一祫，五年一禘之外，其經常所祭者，蓋在四廟與七廟之間；親盡則廟毀，廟毀則不常祭，此即所謂親親之義。則是周初對祖宗之祭祀，已由宗教之意義，轉化為道德之意義，為爾後儒家以祭祀為道德實踐之重要方式之所本。

第四個轉化是，中國很早，便認為人是由天所生。這一點，給中國思想史以很大地影響⑤。但在殷周時代，恐怕是因為貴族

① 詩大雅大明。
② 見日本加藤常賢博士中國古代的宗教及思想。
③ 詩大雅文王。
④ 詩大雅思齊。
⑤ 參閱日本武內義雄博士著中國思想史第五頁。

的祖先，死後還有地位，還能管人世的事，所以貴族雖然是由天所生，但貴族與天的關係，還得由自己的祖宗神轉一次手。大概因為人民的祖宗，死後也和生時一樣，沒有地位，不能管人世的事，所以人民只好直屬於天，和天的關係，較貴族反更為直接。因此，商書盤庚對人民而言，則說「予迓續乃命于天」、「朕及篤敬，恭承民命」。而對貴族言，則說「乃祖乃父，乃斷棄汝，不救乃死」。「乃祖乃父，丕乃告我高后曰，『作丕刑于朕孫』」。這或許是由於階級觀念所形成的分別。但因周初人文精神的覺醒，不僅把殷人一般性地「乃祖乃父」、「先王先公」，集中到「克明德愼罰」的文王一人之身，文王在宗教地外衣之下，實質上成了人文精神的象徵；並且此種人文精神，乃來自政治上之敬畏之心，於是對作為政治對象之人民，亦將其抬高到與天命同等的地位；人民的意向，成為天命的代言人，要求統治者應通過人民生活去了解天命。在宗教勢力支配之下，政治領袖主要的職務是事神，其他一切，都不過是作為事神、進天國的手段；歐洲中世紀還是停留在這種階段。但周初已認為上帝不是為了事奉自己而選擇政治的領導人，乃是為了人民而選擇可以為人民作主的人①。當時認為天命並不先降在王身上，而係先降在民身上；所以酒誥說「惟天降命肇（始）我民」。又以為天命不易把握，應當從巫卜的手中解放出來，面對著人民；天命乃顯現於民情之中，從民情中去把握天命。所以酒誥說「在今後嗣王（紂）酣身，厥命罔顯於民」。因為紂以為天命是落在自己身上，所以說「我

① 多方「天惟時求民主」，「乃惟成湯，克以爾多方，簡代夏作民主」。「誕作民主」。

生不有命在天」①，而不知天命是要顯於民的。並且民情較天命爲可信，應當由人民來決定統治者的是非得失。所以大誥說「天棐（匪）忱（信）辭，其考（考察）我民」。康誥說「天畏（威）棐忱，民情大可見」。酒誥說「人無於水監，當於民監」。召誥說「王不敢後，用顧畏於民碞（多言）」。又說「欲王以小民受天永命」。當時因爲把人民與天命看作處於同等的地位，所以常將天與民並稱，「受命」即是「受民」。康誥「亦惟助王宅天命，作新民」。酒誥「殷先哲王，迪畏天，顯小民」。召誥「天亦哀於四方民，其眷用命懋，王其疾敬德」。洛誥「誕保文武受民」。「王命予來承保乃文祖受命民」。天、天命、民，三者並稱，隨處可見。因此，便產生「若保赤子」、「用康保民」（康誥）等強烈地愛民觀念，而將刑殺之權，離開統治者的意志，以歸於客觀的標準，因而首先提出道德節目中的「義」的觀念來。康誥說「非汝封刑人殺人，無或刑人殺人……」。「用其義刑義殺，勿庸以次（就）汝封」。「汝乃其速由茲義率殺」。這是開始由道德地人文精神之光，照出了人民存在的價值，因而使人民在政治中得到生存的最低限度的保障。所以我再強調一次，周初是中國歷史的黎明期。

五　周初人文精神對人性論的妊育及其極限

在上述的周初道德地人文精神覺醒之下，人開始對自己的行爲有了眞正地責任心；也即是開始對自己的生活有了某程度的自主性。但他們行爲的根源與保障，依然是傳統宗教中的天命，而

① 尙書西伯戡黎：「王（紂）曰嗚呼，我生不有命在天」。

尙未達到在人的自身求得其根源與保障的程度；因此，此一歷史黎明的階段，爲後來的人性論敞開了大門，但離眞正人性論的出現，尙有一段很遠的距離。所以，康誥上「節性，惟日其邁，王敬所作，不可不敬德」的「節性」，只是由「敬」而來的節制個人的欲望，沒有後來性論上的意義。阮元對節性的解釋是「性中有味色聲臭安佚之欲，是以當節之」①，並不算錯。他的錯處，在於根本不了解同一性字，隨時代及思想家的立場不同而演變，他根本沒有歷史的觀念，以爲一個名詞成立以後，不僅會永遠不變，而且應以最古者爲標準；所以他接者說「古人但言節性，不言復性也」，這便非常可笑了。同時，多方有「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖」兩句話，通常解釋作「人的或聖或狂，只決定於自己一念之間」，而非常被後來的思想家們所重視。假定這種解釋是對的，則這句話實際與論語上「我欲仁，斯仁至矣」的話，同其內容，因而有很深的人性論的意義；但就周初一般地思想大勢看，是不可能出現此一思想的。所以此處的「念」，固然離不開心；但並不是在心的自身上轉動，而係向外在的天命上轉動。所謂「罔念」「克念」，只是「不想到天命」，及「能想到天命」的意思；而這裏的天命，已經是賞善罰惡的監察性的天命。下文接著說殷紂「罔可念聽」，是指不念聽天命而言，即可作此一解釋的證明。

不過，人既是由天所生，人的一切，都是由天所命，而此時已有道德性地人文精神的自覺，則人的道德根源，當亦爲天所命。所以召誥說「今天其命哲，命吉凶，命歷年」。「命哲」，乃

① 阮元著性命古訓，見揅經室一集卷十第四頁。

是天命的新內容，此一觀念，爲從道德上將人與天連在一起的萌芽，這是「人由天所生」的應有的涵義。尤其召誥認爲天之命哲，命吉凶，命歷年，並非預定而固定的，而是不可知的；所可知者，只看各人開始的努力如何（「知今我初服」）①。因此，便有「自貽哲命」的觀念，這更和性善說很接近了。但此時「命哲」的天命，尚未進入到人的性裏面。「自貽哲命」，不是從內轉出，而只是向上的承當、實現。因此，這依然只能算是性善說的萌芽；和眞正性善說的成立，還有一段相當遠的距離的。但周初的憂患意識、敬、命哲等觀念，實奠定中國精神文化之基型，給後來文化發展以深遠之影響。

① 此處用蔡傳說。

神仙考

聞家驊

一　神仙思想之發展

最大多數銅器銘文的最大共同點，除了一套表示虔敬態度的成語外，就是祈眉壽一類的嘏辭①。典型的儒家道德觀念的核心也是個「敬」字，而洪範五福第一便是壽。這表明以「壽」爲目的，以「敬」爲手段，是古代人生觀最大特色。這觀念的背景是什麼？原來「敬」「驚」「儆」最初只是一字，而「祈眉壽」歸根無非是「救命」的呼聲。在人類支配環境的技術尚未熟練時，一個人能不死於非命，便是大幸，所以嘏辭又曰「霝多」，詩曰「令終」，②五福之五曰「考終命」，皆以善終爲福。曰「眉壽」，曰「命終」，可見那時的人只求緩死，求正死，不作任何非分之想。詩及嘏辭又曰「祈黃髮」，「祈黃耇」③，這又表明人爲求緩

* 本文收入氏著「神話與詩」一書中。

① 詳徐中舒金文嘏辭釋例。

② 大雅既醉。

③ 小雅南山有臺「遐不黃耇」」大雅行葦「以祈黃耇，黃耇台背，」商頌烈祖「黃耇無疆」，儀禮士冠禮同。魯頌閟宮「黃髮臺背」，又「黃髮兒齒」，書秦誓「尚猶詢茲髮，」韓詩外傳五「吾受命國之黃髮。」案詩言「黃耇台背，」是黃耇即黃髮。耇蓋讀爲毫，（莊子知北遊篇「而不失豪芒」唐寫本豪作鉤，淮南子道應篇亦作鉤，是其比。）豪亦髮也。台讀爲炱，（楚辭九辯「收恢台之孟夏兮，」台一作炱，文選舞賦「舒恢炱之廣度。」說文曰「炱，灰炱，煤也，」一作炲，素問風論「其色炲，」王注「炲，黑色也，」案炱淺於黑，今所謂灰色是也。「黃耇」與「台背」對文。論衡無形篇曰

死而準備接受緩死的條件。他說：既然死可緩而老不可卻，那就寧老而勿速死。橫豎人是牽就天的。大概當時一般中國人都這樣想。惟獨春秋時齊國及其鄰近地帶的人有些兩樣，而提出了「難老」的要求：

以旂眉壽，靁命，難老；（齊𡿪盤）

用旂眉壽，靁命，難老；（齊叔夷鎛）

用旂匄眉壽，其萬年，靁冬，難老；（殳季良父壺）①

永錫難老。（魯頌泮水）

然而曰「難老」而不曰「不老」，措詞總算有些分寸，這樣事實上也還相對的可能。若想到「不死」如

齊侯（景公）至自田，晏子侍於遄臺，……飲酒樂，公曰，「古而無死其樂若何？」（昭二十年左傳）

用旂壽老毋死。（齊𦉜鎛）

那就近乎荒唐了。景公酒酣耳熱，一時失言，猶可原諒。𦉜鎛則是宗廟的祭器，何等嚴重，何以銘詞中也載着這樣的怪話？怪話

：「人少則髮黑，老則白，白久則黃。人少則膚白，老則膚黑，黑久則黯，若有垢矣。髮黃而膚有垢，故禮曰『黃耇無疆，』詩書有言『黃髮』者。」案王氏謂人老極則髮黃膚黯，甚是，其讀耇爲垢，而以黃耇二字分指髮膚，則不確。

① 海內經「炎帝之孫伯陵，伯陵同吳權之妻阿女緣婦，緣婦孕三年，是生鼓延殳，始爲侯。」郭注曰「三子名也。」案周語下「則我皇妣大姜之姪，伯陵之後，逄公之所憑神也」，韋注曰「大姜，大王之妃，王季之母，姜女也。……伯陵，大姜之祖，有逄伯陵也。逄公，伯陵之後，大姜之姪，殷之諸侯，封於齊地。」左傳昭二十年「昔爽鳩氏始居此地，（齊）季萴因之，有逄伯陵因之，蒲姑氏因之，而後大公因之。」據此，則殳是殷時據有齊地之姜姓諸侯逄伯陵的別封。周時殳國所在地未詳，想與齊必相去不遠。

何以又專出自齊人之口呢？學者必連想到戰國時齊國的方士，以及一般人所深信的神仙說出於齊地的觀念，因而斷定這不死觀念即神仙說之濫觴。至於神仙說何以產生在齊，則大家似乎已經默認了，是由於齊地濱海，海上島嶼及蜃氣都是刺激幻想的對象。這兩說都有相當的是處，但都不免把問題看得太簡單了。實則春秋時的不死觀念不曾直接產生戰國時的神仙說，齊國（山東半島）也並非神仙的發祥地，因之海與神仙亦無因果關係。齊之所以前有不死觀念，後有神仙說，當於其種族來源中求解答。

齊姜姓，四嶽之後，春秋有姜戎，自稱亦四嶽之後①，看來齊與姜戎本是同種。同姓之國，或在諸夏，或在四夷，這種情形在春秋時太尋常了。但遇到這種情形時，有一問題不易回答，即此種氏族的共同祖先，本屬諸夏集團呢，還是夷狄集團？以姜姓爲例，也許姜戎是夷化了的諸夏，也許齊呂申許向紀州鄣厲等是華化了的夷狄。按普通的想法，似乎傾向前說者居多。實際上後說的可能性一樣大。周人所謂戎，本是諸異族的大名。以血族言，一部分西戎是羌族。姜羌一字，或從女，或從人，只性別不同。因之種名從人，姓氏從女，實質上也沒有分別。周與羌族世爲婚姻，棄母姜嫄，太王娶太姜，武王娶邑姜，皆羌族女。參與牧野之戰的「西土之人」中的羌，大概就是武王的外家，而太公很可能就是他們的君長。太公以宗親，兼伐紂有大功，受封於呂，這是這支羌人內徙與華化的開端，後來太公的兒子丁公，又以平蒲姑有功，領着一部分子姓就地受封，都於營邱，是爲齊國②。蒲姑

① 姜戎，陸渾戎之一種，本居瓜州，爲秦人所迫逐，歸於晉，惠公賜以南鄙之田以供晉之兵役。見左傳僖二十二年、襄十四年、昭九年。襄十四年戎子駒支曰，「我諸戎是四嶽之裔冑也。」

② 見傅斯年大東小東說。

是商世大國，東方文化的一個中心，丁公的子孫世居其地，華化的機會更多了。齊之內遷與華化，其事和他同姓的申同類。周書王會篇有西申，次在氐羌之前，應該也是羌族，南陽的申國卽其種人之內徙而華化者。大荒北經「有北齊之國，姜姓，使虎豹熊羆，」此齊人之留在夷狄者。齊有北齊，申有西申，可證其先皆自夷狄遷來，本不屬於諸夏集團。至於姜戎之逼處華夏而遲遲未被華化，則又似與萊人同類。萊亦姜姓，大概是和丁公同搬到東方的一支羌族，不知爲什麼和丁公決裂了，被屏棄在海濱，許久未受諸夏同化。同一種姓，或同化，或不同化，這許多原因中，婚姻許是一個最重要的因子。齊申皆周室的宗親，故同化的時期早而程度深，萊姜戎不與諸夏通婚，故終春秋之世未被同化①。

由上觀之，齊人本爲西方的羌族，大致不成問題，現在我們就根據這點來探尋他們那不死觀念的來源。

墨子節葬下篇曰：

秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐。

儀渠卽義渠，當是羌族，呂氏春秋義賞篇曰：

氐羌之民，其虜也，不憂其係累，而憂其死不焚也。

並可證。以上所說都是火葬，火葬的意義是靈魂因乘火上天而得永生，故古書所載火葬俗流行的地方，也是「不死」傳說發生的地方。今甘肅新疆一帶，正是古代羌族的居地，而傳說中的不死民

① 左傳襄二年「齊姜薨……齊侯使諸姜宗婦來送葬，召萊子，萊子不會。」雷學淇云，「據此則萊亦姜姓之戎可知」（竹書紀年義證十九）。案夾谷之會，齊使萊人以兵刼魯侯，孔子以公退，曰，「士兵之！兩君合好而裔夷之俘以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華。」（左傳定十年）經傳稱萊亦皆曰萊夷，蓋萊在被齊滅以前，始終拒絕同化。

，不死之野、不死山、不死樹、不死藥等①也都在這裏。很可能齊人的不死觀念是當初從西方帶進來的。

① 海外南經「不死民，……其爲人黑色，壽不死。」，案經文，不死民在昆侖虛西。海內西北卽海外東南，故此經亦有昆侖，然則以中國言之不死民仍在西北也。又大荒南經「有不死之國」，呂氏春秋求人篇「禹南至不死之鄉」，淮南子墬形篇「自西南至東南方有……不死民」，遠遊「留不死之舊鄉」，亦在南方，皆據海外言之也。淮南子時則篇「三危之國，石室金城，飲氣之民，不死之野」，天問「黑水玄阯，三危安在？延年不死壽何所止？」王注「玄阯三危，皆山名也，在西方。黑水出崑崙山也。」案玄阯一名玄丘，補史記三代世表引詩傳「契母與姊妹浴於玄丘水。」御覽引張掖記「黑水出縣界雞山，昔有娀女簡狄浴於玄丘之水，卽黑水也。」一名員丘，海內經「流沙之東，黑水之間，有山名不死之山，」郭注曰「卽員丘也」，水經河水注曰「流沙又歷員丘不死山之西。」是玄阯、玄丘、員丘，異名同實，在黑水中，卽所謂不死之山。又水經汾水注「黑水出黑山」，太平寰宇記「〔神山縣〕黑山在縣東四十里，一名牛首山，今名烏嶺山，」又「〔臨汾縣〕澇水源出烏嶺山，俗名長壽水。」案黑山卽烏嶺山，黑水卽澇水，一名長壽水，黑山爲長壽水所出，故又名神山，縣卽因山得名也。依地名遷徙之例，域內之黑山卽域外之玄阯玄丘，玄阯玄丘一名不死山，故黑水一名神山。域內之黑水卽域外之黑水，域外黑水爲不死山之所在，故域內黑水一名長壽水。地名遷徙之迹可據以考見民族遷徙之迹。
海內西經「開明獸……立昆侖上，……開明北有……不死樹」，郭注曰「言長生也」，文選思玄賦李注引古今通論「不死樹在層城西。」大荒南經「有不死之國，阿姓，甘木是食」，郭注曰「甘木卽不死樹，食之不老。」又海外南經「不死民」注曰「有員丘山，上有不死樹，食之乃壽。」此皆據海外言之，海外東南卽海內西北說已詳上。呂氏春秋本味篇「菜之善者……壽木之華」，高注曰「壽木，昆侖山上木也。華，實也，食其實者不死，故曰壽木。」郝懿行云疑卽不死樹，近是。

但火葬所代表的不死，與不死民等傳說的不死，大有分別。火葬是求靈魂不死。靈魂不死的先決條件，是「未來世界」的存

淮南子覽冥篇「羿請不死之藥於西王母，姮娥竊之以奔月。」後漢書天文志注引張衡靈憲曰「羿請無死之藥於西王母，姮娥竊之以奔月。將往，枚筮之於有黃。有黃占之曰𠃊吉，翩翩歸妹，獨將西行，逢天晦芒，毋驚毋恐，後且大昌。𠃌姮娥遂託身於月，是爲蟾蜍。」乙巳占引連山易略同。北堂書鈔一五〇引歸藏曰「昔常娥以西王母不死之藥服之，遂奔爲月精」，文心雕龍諸子篇曰「歸藏之經，大明迂怪，乃稱……姮娥奔月。」海內西經「昆侖之虛方八百里，高萬仞，……在八偶之巖，赤水之際，非仁（夷）羽莫能上岡之巖」，郭注曰「羿嘗請藥西王母，亦言其得道也。」類聚八八引山海經圖贊「不死之樹，壽蔽天地，請藥西姥，焉得爲羿？」案嫦娥竊藥事亦見天問。天問曰「白蜺嬰茀，胡爲此堂？安得夫良藥，不能固臧（藏）？」近人傅斯年郭鏤冰童書業三氏均以嫦娥事說之，近確。余謂天問上文曰「夜光何德（得），死則又育？厥利維何，而顧菟在腹？」亦與此事有關。王注「夜光，月也；育，生也。」德與得通；書鈔一五〇，事類賦注一引並作得。則猶而也；類聚一、初學記一、御覽四、事類賦注一、海錄碎事一引並作「死而又育。」古稱月之盈虧爲生魄死魄，故孫子虛實篇曰「月有生死。」此文上二句問月何所得，乃能死而復生，其意蓋即謂月精嫦娥嘗得不死之藥，故能死而復生也。下二句即承此意而問白菟擣藥事。漢樂府董桃行曰「採取神藥若木端，白菟擣藥蝦蟆丸，」傅咸擬天問曰「月中何有，白兎擣藥。」「厥利維何，而顧菟在腹」者，正謂利兎之能擣藥也。天問前後二文可以互相發明天問著作時期至遲當在戰國初，然則嫦娥竊藥故事戰國初已流行矣。海內西經「開明東有巫彭巫抵巫陽巫履巫凡巫相，夾窫窳之尸，皆操不死之藥以距之。窫窳者，蛇身人面貳負臣所殺也」大荒西經「有靈山，巫咸巫即巫盼巫彭巫姑巫眞巫禮巫抵巫謝巫羅十巫從此升降，百藥爰在，」亦謂不死之藥。又大荒南經「有巫山者，西有黃鳥，帝藥八齋，」郭注曰「天帝神仙藥在此也，」經又曰「雲雨之山……有赤石焉，生欒，黃本赤

在，一個遠較這現實世界爲圓滿的第二世界，人死後，靈魂將在那裏永恒的生存着，享樂着。又基於一種先決的事物對立觀念，認爲靈魂與肉體是相反相妨的，所以他們又想到非毀盡肉體，不足以解放靈魂，於是便產生了焚尸火葬的禮俗。後漢書西羌傳稱其人：

> 以戰死爲吉利，病終爲不祥。

這也是很重要的材料。吉利大概即靈魂能升天之意。這可見他們因爲急於要靈魂上天，甚至等不及老死，就要乘機教人殺死自己，好把軀體割斷，讓靈魂早早放出來。這與後來不死民等傳說的靈肉合一，肉體不死即靈魂不死的觀念相差太遠了。但這種不死論，比起齊人的不死論，已經算玄虛的了。齊人所謂不死，當然是純粹的肉體不死，靈魂的死不死，甚至靈魂的有無諸問題，他們似乎不曾注意。然而比較起那以殷民族爲代表的東方諸土著民族來，這自西方移來的客籍齊人，又太嫌古怪了。依東方人說，人那有不死的道理？齊人眞是妄想。至於肉體可隨着靈魂而不死，或肉體必須毀盡而後靈魂乃能永生一類觀念，那更是不可思議了。土著東方人與齊人之間是一條鴻溝。齊人與其老家的西方人比較的是相近。同是奢望，是癡想，是浪漫的人性不甘屈服於現實的表示，西方人前後兩種不死觀，以及齊人的不死觀，只是程度深淺不同而已。非肉體死不足使靈魂生這種說法，本是違反人性的，其不能行通而卒變爲肉體與靈魂同生，乃是必然的趨勢。肉死靈生的極端派一旦讓步而變爲靈肉同生的中和派，便根本失去了唯靈論的立場，唯靈論的立場既經失去，便不難再讓一步而成

枝青葉，群帝焉取藥，」注曰「言樹花實皆爲神藥，」案此亦據域外言之，仍在中國西北也。

爲齊人的純肉不死論。加上內徙後的齊人，受了土著東方人的同化，其放棄靈魂觀念的可能自然更大了。

上文我們說明了齊人本是西方遷來的羌族，其不死觀念也是從西方帶來的。但西方所謂不死本專指靈魂，並主張肉體毀盡，靈魂纔得永生。這觀念後來又演變爲肉體與靈魂並生。齊人將這觀念帶到東方以後，特別因爲當地土著思想的影響，漸漸放棄了靈魂觀念，於是又演變爲純粹的肉體不死。齊人內徙日久，受同化的程度應當愈深，按理沒有回到唯靈原則下的各種不死論的可能。然而事實上，戰國初年燕齊一帶突然出現了神仙傳說，所謂神仙者，實即因靈魂不死觀念逐漸具體化而產生出來的想像的或半想像的人物。（解釋詳下）這現象也很怪。靈魂不死論本產生在西方，難道這回神仙傳說之出現於燕齊，也是從西方來的嗎？對了，這回是西方思想第二度訪問中國。神仙的老家是在西方，他的習慣都是西方的，這些在下文討論神仙說及其理論與技術時，隨時隨地都是證據，現在我們只舉一個最鮮明的例來作個引子。據後來漢武帝求神仙時屢見大人跡①，及司馬相如大人賦推之，秦始皇時因臨洮見大人而鑄的「金人十二」，實在是十二位仙人的造像，難怪唐詩人李賀誤秦皇的金人爲漢武承露盤的仙人，

① 史記封禪書「公孫卿……言夜見大人，長數丈，就之則不見，見其跡甚大，類禽獸云。群臣有言見一老父牽狗，言「吾欲見巨公，」已忽不見。上卽見大跡，未信，及群臣有言老父，則大以爲僊人也。」又「公孫卿言見神人東萊山，若云欲見天子，天子……遂至東萊宿留之，數日無所見，見大人跡云。」魏咸熙二年大人見襄武縣跡長三尺二寸，唐則天長安元年司刑寺囚僞作大人跡五尺，改元大足。

而作金銅仙人辭漢歌①。這十二位仙人，據漢書五行志說「皆夷狄服」②，可見始皇時還知道眞正老牌的仙人是西域籍。我們不但知道神仙來自西方，並且知道他是從那條道路來的。六國秦時傳播神仙學說，及主持求仙運動的方士，據現在可考的，韓趙魏各一人，燕六人，齊二人③。這不是分明指出了神仙說東漸的路

① 李賀金銅仙人辭漢歌序曰「魏明帝青龍元年八月，詔宮官牽車西取漢孝武捧露盤仙人，欲立置前殿，宮官旣拆盤，仙人臨載乃潸然淚下。」案李說多誤。史記秦始皇本紀正義引關中記曰「董卓壞銅人，餘二枚，徙淸門裏。魏明帝欲將詣洛，載到霸城，重不可致，後石季龍徙之鄴。苻堅又徙入長安而銷之。」又引英雄記曰「昔大人見臨洮而銅人鑄，至董卓而銅人毀。」

② 漢書五行志下之上「史記秦始皇帝二十六年，有大人長五丈，履六尺，皆夷狄服，凡十二人，見于臨洮，……始皇……喜，以爲瑞，銷天下兵器，作金人十二以象之。」案收兵器與鑄金人爲二事。蓋先收天下兵器，其作用爲政治的，後銷兵器以鑄金人，其作用爲宗教的。舊多混爲一談，失之。

③ 史記樂毅傳「樂氏之族有樂瑕公，樂臣公。趙且爲秦所滅，亡之齊高密。樂臣公善修黃帝老子之言，顯聞於齊，稱賢師。」又曰「樂臣公學黃帝老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公，蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。」案集解索隱並云「臣公一作巨公」，田叔傳「學黃老術於樂巨公」，漢書作鉅公，巨鉅同，御覽五一〇引道學傳亦作樂鉅公，是臣爲巨之譌無疑。巨公者，史記封禪書「言吾欲見巨公」，漢書郊祀志下作鉅公，注引張晏曰「天子爲天下父，故曰鉅公也，」是巨公之稱，亦猶丈人、老子、太公、長者之類也。論其傳受，史記謂樂瑕公樂巨公於趙且爲秦滅時亡之齊，則其人尙在戰國晚世。蓋公受樂巨公黃老術，爲曹參師，田叔學黃老術於樂巨公，而仕趙王張敖，則樂巨公下及秦漢之交。今二樂治黃老，得於毛翕公，毛翕公得於安期生，則安期

生年世不能甚後。然史公又謂「蒯通善齊人安期生。安期生嘗干項羽，羽不能用。已而羽欲封此兩人，兩人終不肯受，亡去。及曹參爲相，請蒯通爲客。」蒯生之年，不能高於蓋公，則安期生何遽爲蓋公四傳之師哉？（以上說本錢穆先秦諸子繫年攷辯二老子雜辯）夫言家世之譜系，紀學派之傳授者，孰不欲其淵源之遠？故每分一人爲數人，遞相比次，以極於邈迢難知。其事或出於無意的誤信傳聞，或出於有意的揑造姓字，要其不欲求眞之心理則一也。

考瑕巨古音近義通，（瑕通假，假訓大，巨亦訓大。）樂瑕公蓋卽樂巨公之誤分，而由安期生至蓋公僅三傳耳。然如此，安期生仍不得與蒯通項羽曹參等同世。御覽五一〇引道學傳「樂鉅公宋人，號曰安丘丈人。」期丘古同音，安期卽安丘，漢書地理志北海 郡琅邪郡均有安丘，此當是琅邪之安丘，故列仙傳曰「安期生，瑯 琊阜鄉人。」古言生，猶今言先生，先生丈人皆老者之尊稱，故安期生卽安丘丈人。樂巨公號曰安丘丈人，是安期生又卽樂巨公，亦卽蓋公本師。安期生傳蓋公，蓋公傳曹參，安期生自得與曹參相接，因之亦得與蒯通項羽相接矣。要之，樂巨（瑕）公卽安期生，樂，稱其姓，安期（丘）稱其地，巨公與生（先生）義亦同。樂氏本趙人，史稱趙且爲秦所滅，二樂亡之齊，故安期生又爲齊人。樂巨公以善修黃老之言，顯聞於齊，稱賢師，蓋沒後而名益彰，故至孝武時，東齊方士如李少君欒大公孫卿等，皆傳安期生爲僊人。（俱詳封禪書）高唐賦曰「有方之士，羨門高上成鬱林公樂聚穀，進純犧，禱琁室，醮諸神，禮太一。」疑公樂爲樂公之倒，卽樂巨公，羨門高聚穀皆戰國末人，（並詳下）故與樂巨公並擧。若然，則安期生（樂巨公）蓋亦方士之流而未甚涉於迂怪者。以上趙一人安期生。

史記秦始皇本紀「三十二年，……使韓終侯公石生求僊人不死之藥。」案此石生，錢穆疑卽古星曆家石公，近確。又謂石公殆如張蒼生六國以下逮漢世者。其擧證如下：史記天官書「周室史佚萇弘，於宋子韋，鄭則裨竈，在齊甘公，楚唐昧，趙尹皐，魏石申夫。」漢書藝文志序術數云「六國時楚有甘公，魏有石申夫。」史記正義引七錄曰「石申魏人，戰國時作天文八卷。」然郡齋讀書志「甘石星經一卷，漢甘公石申撰」，又以甘石爲漢人，其說蓋別有所本。

御覽二三五引應劭漢官儀曰「當春秋時魯梓愼，晉卜偃宋子韋，鄭裨竈，觀乎天文，以察時變，其言屢中，有備無害。漢興甘石唐都司馬父子，抑亦次焉，」亦以甘石爲漢人。史記張耳傳「耳欲之楚，甘公曰『漢王入關，五星聚東井，楚雖強，必屬漢。』」集解引文穎曰「善說星者甘氏」，則甘公固及漢初，而石公亦可知。漢書天文志曰「古曆五星之推，亡逆行者，至甘氏石氏經，以熒惑太白爲有逆行。」沈欽韓曰「隋志秦曆始有金水之逆，又甘石並時，自有差異，漢初測候，乃知五星皆有逆行。」則甘石明及秦漢之際矣。（先秦諸子繫年攷辯四諸子攟逸）今姑依錢說，定石生卽石申夫。以上魏一人：石生。

史記秦始皇本紀「三十五年，侯生盧生相與謀曰『始皇爲人，……貪於權勢至於此，未可爲求僊藥。』於是乃亡去。」集解曰「說苑曰『韓客侯生也。』」案卽三十二年與韓終石生求仙人不死藥之侯公。以上韓一人侯生。

史記封禪書「宋毋忌正伯僑充尙羨門高最後，皆燕人，爲方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。」服虔司馬貞皆以爲宋毋忌至羨門高四人，韋昭劉伯莊顏師古皆合最後爲五人。王念孫謂韋劉顏說是，並云最後卽高唐賦之聚穀，（引見上文）最與聚，後與穀聲皆近，其說至確。余謂最聚並與鄒通，（周禮大司馬鄭衆注引鄒子「春取楡柳之火」云云，王應麟云卽鄒衍四十九篇文，漢書古今人表有取子，錢大昕沈欽韓並云卽藝文志鄒氏春秋傳之鄒氏）其人或卽鄒衍後裔之留滯於燕者。充尙漢書郊祀志上作元尙，沈濤曰「當作元谷，卽列仙傳之元俗也。谷，俗之省，篆書谷字與尙字相近，訛而爲尙，史記又誤元爲充，遂不可曉。列仙傳言元俗河間人，亦與燕人相合。」漢書司馬相如傳大人賦「廝征伯僑而役羨門兮」，注引張揖曰「羨門，碣石山上仙人羨門高也。」碣石在燕。史記秦始皇本紀「三十二年，始皇之碣石，使燕人盧生求羨門高。」又「燕人盧生，使入海還，以鬼神事，因奏錄圖書曰『亡秦者胡也。』」或疑盧生卽淮南子道應篇之盧敖，未知然否。（御覽三六九引莊子「盧敖見若士，深目鳶肩，」或係淮南子之譌。）以上燕六人：宋毋忌正伯僑羨門高元谷最後（聚穀）盧生。

線嗎？那時方士的先頭部隊剛到齊，大隊人馬則在燕，到漢武時全體都到達齊了，所以當時的方士幾乎全是齊人。由此我們可以推想，在較早的時候，大隊恐怕還在三晉，並且時代愈早，大隊的行踪愈偏西。晉語九「趙簡子歎曰，『雀入于海爲蛤，雉入于淮爲蜃，黿鼉魚鼈，莫不能化，唯人不能，哀夫！』竇犫侍曰，『臣聞之，君子哀無人，不哀無賄，哀無德，不哀無寵，哀名之不令，不哀年之不登。』」注「登，高也。」至於神仙思想所以終於在齊地生根了，那自然因爲這裏的不死思想與他原是一家人，所以他一來到便感着分外融洽，親熱，而樂於住下了。這與齊之地勢濱海毫無關係。神仙並不特別好海。反之，他們最終的歸宿是山——西方的崑崙山。他們後來與海發生關係，還是爲了那海上的三山。其實連這也是偶然的，即使沒有那海上三山。他們還是要在這裏住下的。總之，神仙思想是從西方來的，他只是流寓在齊地因而在那裏長大的，並非生在齊地。齊地的不死思想並沒有直接產生神仙思想，雖則他是使神仙思想落籍在齊地的最大吸引力。因此，海與神仙並無因果關係，三山與神仙只是偶然的結合而已。

二 神仙說及其理論與技術

史記秦始皇本紀「二十八年，齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊方丈瀛洲，僊人居之，請得齋戒與童男童女求之。」漢書郊祀志下谷永上封事「秦始皇初幷天下，甘心於神僊之道，遣徐福韓終之屬，多齎童男童女，入海求神采藥，因逃不還。」案徐市之市卽韍之本字，音敷勿切，故漢書作福，俗書作市，誤。韓終，始皇本紀三十五年作韓衆，正義云「音終」，楚辭遠遊「羡韓衆之得一」，衆一作終。列仙傳韓終齊人。以上齊二人：徐市韓終。

上文講神仙是隨靈魂不死觀念逐漸具體化而產生的一種想像的或半想像的人物，這可以火葬得到證明。上引墨子節葬下篇說義渠風俗「親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐」，登遐劉晝新論風俗篇作「昇霞」，太平廣記引博物志作「登霞」。據此，則遐當讀爲煆，本訓火焰，因日旁赤光，或赤雲之似火者謂之霞，故又或借霞爲之。登霞的本意是火化時靈魂乘火上升於天，這名詞傳到中國後，有兩種用法。一是帝王死謂之登霞，二是仙人飛昇謂之登霞。帝王死後有升天的資格，是中國自古相傳的觀念，現在借用西方登霞的名詞以稱帝王之死，倒頂合適的。至於仙人飛昇稱登霞，則無所謂借用，因爲飛昇與火化本是一回事，仙人飛昇是西方傳來的故事，「登霞」當然也是用的西方的名詞。遠遊曰：

> 載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征。

營魄卽魂魄，既曰「載魂魄」，又曰「登霞」，與火葬的意義全合。列仙傳稱嘯父既傳其「作火法」於梁母，「臨上三亮山，與梁母別，列數十火而昇，」又師門「亦能使火」，死後，「一旦風雨迎之，訖則山木皆焚。」這些仙人的故事，都暗示着火化的意味。又云赤松子：

> 能入火自燒，往往至崑崙山上，……隨風雨上下。

證以遠遊亦稱赤松子「化去而不見」，這其間火化的痕迹也頗鮮明。至於甯封子的傳說，則幾乎明白承認是火葬了：

> 甯封子者，……世傳為黃帝陶正，有〔神〕人過之，為其掌火，能出五色煙，久則以教封子。封子積火自燒，而隨煙氣上下。視其灰燼，猶有其骨，時人共葬於甯北山中，故謂之甯封子焉。

又史記封禪書稱燕人宋毋忌等

為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。

形解銷化，據服虔說卽「尸解」，而索隱曰，「白澤圖云『火之精曰宋毋忌』，蓋其人火仙也。」尸解而成火仙，大概也是火化的變相的說法。又張晏曰，「人老，如解去故骨，則變化也，今山中有龍骨，世人謂之龍解骨化去也。」如張說，則宋毋忌之「形解銷化」，是形化而骨留，與甯封子之燒後灰燼中有遺骨正合，無疑的這就是仙家尸解中之「火解法」的來源。尸解的另一種方法是「兵解」。上引後漢書稱西羌人「以戰死爲吉利，病終爲不祥」，大概戰死者軀體破碎，靈魂得以立時逃出而升天，所以吉利，病死者軀體完整，靈魂被困在內，遲久不得自由，所以不祥。如此說來「兵解」乃是由戰死吉利的觀念蛻化來的一種飛昇的手段。火解兵解，總共謂之「尸解」，正是解開尸體，放出靈魂的意思，然則所謂「神仙」不過是昇天了的靈魂而已。仙字本作僊，說文「䙴，升高也，」䙴卽僊字①。僊字本是動詞，先秦典籍中皆如此用。升去謂之僊，動詞名化，則升去了的人亦謂之

① 小雅賓之初筵「屢舞僊僊」，莊子在宥篇「僊僊乎歸矣」，皆謂輕舉之貌。鮑照書勢「鳥仚魚躍，」仚卽仙字，仚躍對舉，仚亦躍也。舉、躍、升，義並相近，此僊之本義。又以聲求之，說文遷之古文作拪，訊之古文作𧦝，是䙴聲與卂聲近。說文「卂，疾飛也，」楚辭九章思美人「因歸鳥而致辭兮，羌迅（今作宿，此從一本及文選王仲宣贈公孫文始詩注引）高而難當，」西京賦「紛縱體而迅赴，」迅皆謂飛躍。僊之爲言猶迅也，飛躍而上之貌也。說文「僊，長生遷去也，」「遷，登也，」遷去之義，尙無不合，長生則古只謂壽，飛昇乃稱僊，許君混爲一談，此本土觀念與外來觀念混合以後之意義，非僊之本誼也。

僊。西方人相信天就在他們那崑崙山上①，升天也就是昇山，所以僊字別體作仙②，正是依照西方人的觀念所造的字。人能升天，則與神一樣，長生，萬能，享盡一切快樂，所以仙又曰「神仙」。升天後既有那些好處，則活着不如死去，因以活着爲手段，死去爲目的，活着的肉體是暫時的，死去所餘的靈魂是永久的，暫時是假的，永久是眞的，故仙人又謂之「眞人」。這樣看來，神仙乃是一種宗教的理想。凡是肉體能死，死而能毀的人，靈魂便能升天而成仙。仙在最初並不是一種特殊的人，只是人生活中的一個理想的階段而已。既然人人皆可成仙，則神仙思想基本原則是平等。因此我們知道爲什麼春秋時代的齊國，雖有不死觀念，而不能發展爲神仙思想，只因封建階級社會下是不容平等思想存在的。到戰國時封建制度漸漸崩潰，所以建築在平等原則上的神仙思想可以乘機而入，以至逐漸繁盛起來。

上文已說過，登霞是由火化時靈魂乘煙霞上天而得來的觀念

① 崑崙山卽今之天山。西山經「又西三百五十里曰天山。……有神焉，其狀如黃囊，赤如丹火，六足四翼，渾敦無面目，是識歌舞，實爲帝江也。」注「莊生所云中央之帝混沌爲儵忽所鑿七竅而死者，蓋假此以寓言也。」漢書武帝紀「天漢二年與右賢王戰於天山。」顏注「卽祈連也，匈奴謂天爲祈連，今鮮卑語尙然。」史記正義引括地志，「祈連山在甘州張掖縣西南二百里，又云天山，一名白山。」後漢書明帝紀注西河舊事「白山冬夏有雪，故曰白山。匈奴謂之天山，過之皆下馬拜焉。」

② 抱朴子論仙篇引仙經曰「上士舉形昇虛，謂之天仙，中士遊於名山，謂之地仙，下士先死後蛻，謂之尸解仙。」此後起之觀念。實則最初遊名山之仙，不但卽舉形昇虛之仙，且亦卽先死後蛻之仙。釋名釋長幼「仙，遷也，故其制字人傍作山也，」是漢末人尙知仙與山的關係。說文「仚，人在山上貌，从人从山，」仚卽仙字。

，故遠遊曰「載營魄而登霞兮。」（營與魂通）魂的特性是遊動不定，故一曰遊魂。易繫辭上傳「遊魂爲變」，韓康伯注曰「遊魂，言其遊散也，」白虎通性情篇曰「魂猶伝伝也，行不休也，」行不休卽遊魂之義①。仙人登霞，本是從靈魂上天而遊行不休產生的觀念，所以仙人飛昇後最主要的活動是周流遊覽。遊是愈遠愈妙，楚辭所載著名的詠仙人的文章以「遠遊」名篇，固是很明顯的例子，而最具體最有趣的莫如淮南子道應篇所述盧敖的故事:

> 盧敖遊乎北海，經乎太陰，入乎玄闕，至於蒙穀之上，見一士焉，深目而玄鬢，渠頸②而鳶肩，豐上而殺下，軒軒然方迎風而舞，顧見盧敖，慢然下其臂，遯逃乎碑（崥）〔下〕。③盧敖就而視之，方倦（踡）龜殼而食蛤梨。盧敖與之語曰:「唯!敖為背群離黨，窮觀於六合之外者，非敖而已乎？敖幼而好道，至長而不渝〔解〕（懈）④，周行四極，唯北陰之未闚。今卒睹夫子於是，子殆可與敖為友乎？」若士齤然而笑曰：「嘻！子中州之民，寧肎而遠至此。此猶光乎日月而載列星，陰陽之所行，四時之所生，其比夫不名之地，猶窔奧也。若我南遊乎罔㝗之野，北息乎沈墨之鄉，西窮窅冥之黨，東關（貫）⑤鴻濛之光，此其

① 魂字本只作云，說文云爲雲之古文，又作？象煙雲之氣裊裊浮動之貌。呂氏春秋圜道篇「雲氣西行云云」，高注曰「云，運也，周運布，膚寸而合，西行則雨也。」古微書引春秋說題辭曰「雲之爲言運也，動陰路觸石而起謂之雲，合陽而起，以精運也。」人之不可狀，以煙雲之氣狀之，故曰魂。

② 原作淚注，從王念孫校改。

③④ 從王念孫校補。

⑤ 闕原誤作開，從王念孫校改。案關貫古字通。九歎遠遊「貫澒濛以東竭兮，」澒一作鴻。

> 下無地而上無天，聽焉無聞，視焉則①眴。此其外猶有汰沃之氾，其餘一擧而千萬里，吾猶未之能在。今子遊始於此，乃語窮觀，豈不亦遠哉？然子處矣！吾與汗漫期于九垓之上②，吾不可以久③。」若士擧臂而竦身，遂入雲中。盧敖仰而視之，弗見。乃止駕，〔心〕④柸治（不怡），悖若有喪也，曰：「吾比夫子，猶黃鵠與壤蟲也，終日行不離咫尺，而自以為遠，豈不悲哉？」

此外莊子書中每講到至人、神人、眞人、大人（皆仙人的別名）如何遊於六合之外，無何有之鄉⑤。淮南子也是如此，並且說得

①②③ 則原作無，上作外，久下衍駐字，從王念孫改刪。

④ 從王念孫校補。

⑤ 莊子逍遙遊篇「夫列于御風而行，泠然善也，旬有五日而後反，彼於致福者未數數然。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯（變），以遊無窮者，彼且惡乎待哉？」又「藐姑射之山，有神人居焉，……不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」齊物論篇「至人神矣，…乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變乎己，而況利害之端乎？」大宗師篇「孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」應帝王篇「予方將與造物者爲人，厭則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙埌之野。」在宥篇「出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有。獨有之人，是之謂至貴。」天地篇「天下無道，則脩德就閒，千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉。」秋水篇「且彼方跐黃泉，而登大皇，無南無北，奭然四解，淪於不測，無西無東，始於玄冥，反於大通。」徐無鬼篇「小童曰㇄……予少而自遊於六合之內，予適有瞀病，有長者敎予曰，若乘日之車而遊於襄城之野，予少痊。予又且復遊六合之外。 ㇅」文選車駕幸京口侍遊蒜山作詩注引莊子佚文「閼奕之隸，與殷翼之孫，遏氏之子，三士相與謀致人於造物，共之元天之上。元天者，其高四見列星。」

更有聲有色①，漢以來關於仙人的辭賦詩歌，幾乎全是講他們漫遊的生活，晉唐人詠仙人詩多稱「遊仙詩」。遊必需輿駕，所遊的地方是天空，所以，以龍爲馬，以雲霓彗星之類爲旌旗②。有

① 淮南子原道篇「昔者馮夷大丙之御也，乘雷車，六雲蜺，游微霧，騖忽怳，歷遠彌高以極往，經霜雪而無迹，照日月而無景，抮抱扶搖羊角而上，經紀山川，蹈騰昆侖，排閶闔，淪天門。……是故大丈夫恬然無思，澹然無慮，以天爲蓋，以地爲輿，四時爲馬，陰陽爲騶，乘雲凌霄，與造化者俱，縱志舒節，以馳大區，可以步而步，可以驟而驟，令雨師灑道，使風伯掃塵，電以爲鞭策，雷以爲車輪，上游於霄雿之野，下出於無垠之門。」俶眞篇「若夫眞人，則動溶于至虛，而游于滅亡之野，騎蜚廉而從敦圄，馳於外方，休乎內宇，（二字原倒，從王念孫乙）燭十日而使風雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻織女，天地之間，何足以留其志？」精神篇「若此人者，抱素守精，蟬蛻蛇解，游於太清，輕舉獨往，忽然入冥，鳳凰不能與之儷，而況斥鷃乎？」

② 易乾象傳「時乘六龍以御天」，莊子逍遙遊篇「乘雲氣，御飛龍，」韓非子十過篇「昔者黃帝合鬼神於西泰山之上，駕象輿而六蛟龍，」九歌東君「駕龍輈兮乘雷，載雲旗之逶蛇，」雲中君「龍駕兮帝服」，湘君「駕飛龍兮北征，……飛龍兮翩翩，」大司命「乘龍兮轔轔」，河伯「駕兩龍兮驂螭」，淮南子覽冥篇「〔虙犧氏〕乘雷車，服應龍，驂青虬。」（以上神）涉江「駕青虬兮驂白螭，」遠遊「駕八龍之婉婉兮，載雲旗之逶蛇，建雄虹之采旄兮，五色雜而炫耀，……摩彗星以爲旍兮，舉斗柄以爲麾，」七諫自悲「借浮雲以送予兮，載雌霓而爲旌，駕青龍以馳騖兮，班衍衍之冥冥，」九懷通路「乘虬兮登陽，載象兮上行，」昭世「馳六蛟兮上征，竦余駕兮人冥，」思忠「駕玄螭兮北征，鄉吾路兮葱嶺，連五宿兮建旄，揚氛氣兮爲旌，」陶壅「駕八龍兮連蜷，建虹旌兮威夷，」株昭「乘虹驂蜺兮，載雲變化，」九歎遠逝「擧霓旌之墆翳兮，建黃纁之總旄，」遠遊「回朕車俾西引兮，褰虹旗於玉門，馳六龍於三危兮，朝四靈於九濱，」九思守志「乘六蛟兮蜿蟬，遂馳騁兮陞雲

輿駕，還得有儀衞，這是由風雨雷電以及其他種種神靈鬼怪組成的①，此之謂「役使鬼神」。②

，揚彗光兮爲旗，秉電策兮爲鞭，」大人賦「乘絳幡之素蜺兮，載雲氣而上浮，建格澤之脩竿兮，總光耀之采旄，垂旬始以爲幓兮，曳彗星而爲髾，……檻攙搶以爲旌兮，靡屈虹而爲綢，……駕應龍象輿之蠖略委麗兮，驂赤璃青虬之蚴蟉宛蜒。」（以上仙）

①② 韓非子十過篇「昔者黃帝合鬼神於西泰山之上，駕象輿而六蛟龍，畢方並轄，蚩尤居前，風伯進掃，雨師洒道，虎狼在前，鬼神在後，鳳皇覆上。」淮南子覽冥篇「〔虙犧氏〕乘雷車，服應龍，驂青虬，援絕應，（元誤瑞，从王念孫改）席蘿圖，絡黃雲，（元作黃雲絡，从俞樾乙）前白螭，後奔蛇，浮游逍遙，道鬼神，登九天，朝帝於靈門，宓穆休于大祖之下。」九歌大司命「令飄風兮先驅，使凍雨兮灑塵。」（以上神）九辯「左朱雀之茇茇兮，右蒼龍之躍躍，屬雷師之闐闐兮，道飛廉之衙。」遠遊「召豐隆使先導兮，問太微之所居，……歷太皓以右轉兮，前飛廉以啓路，……風伯爲余先驅兮，氛埃辟而清涼，鳳皇翼其承旂兮，遇蓐收乎西皇，……時曖曃其曭莽兮，召玄武而奔屬，後文昌使掌行兮，選署衆神以並轂，……左雨師使徑侍兮，右雷公以爲衞，……召黔嬴而見之兮，爲余先乎平路。」惜誓「飛朱鳥使先驅兮，駕太一之象輿，蒼龍蚴虬於左驂兮，白虎騁而爲右騑；」哀時命「使梟楊先導兮，白虎爲之前後，」九懷通路「騰蛇兮後從，飛駏兮步旁，」昭世「使祝融兮先行，令昭明兮開門，」株昭「鵕鸃開路兮，後屬青蛇，」九歎遠遊「登崑崙而北首兮，悉靈圉而來謁，選鬼神於太陰兮，登閶闔於玄闕，……馳六龍於三危兮，朝四靈於九濱，……徵九神於四極兮，建虹采以招指，駕鸞鳳以上遊兮，從玄鶴與鷦鵬，孔鳥飛而送迎兮，騰玄鶴於瑤光，……凌驚雷以軼駭電兮，綴鬼谷於北辰，鞭風伯使先驅兮，囚靈玄於虞淵」大人賦「悉徵靈圉而選之兮，部署衆神于搖光，使五帝先導兮，反太壹而从陵陽，左玄冥而右黔雷兮，前長離而後矞皇斯征伯僑而役羨門兮，詔岐伯使尙方，祝融警而蹕御兮，清氣氛而后行。」淮南子原道篇「令雨師灑道，使風伯掃塵，」

神仙思想之產生，本是人類幾種基本慾望之無限度的伸張，所以仙家如果有什麼戒條，那只是一種手段，暫時節制，以便成仙後得到更大的滿足。在原始人生觀中，酒食、音樂、女色，可謂人生最高的三種享樂。其中酒食一項，在神仙本無大需要，只少許瓊漿玉液，或露珠霞片便可解決。其餘兩項，則似乎是他們那無窮而閑散的歲月中唯一的課業。試看幾篇典型的描寫仙人的文學作品，在他們那雲遊生活中，除了不重要的飲食外，實在只做了聞樂與求女兩件具體的事。有時女與樂分爲二事，如惜誓既

載玉女於後車，

「以侍棲宿，」（據王逸說）又

……至少原之埜兮，赤松王喬皆在旁，二子擁瑟而調均兮，余因稱乎清商。

但往往是二者合爲一事，如遠遊：

祝融戒而還衡兮，騰告鸞鳥迎宓妃，使湘靈鼓瑟兮，令海若舞馮夷。張咸池奏承雲兮，二女御九韶歌。玄螭蟲象並出進兮，形蟉虯而逶蛇，雌蜺便娟以增撓兮，鸞鳥軒翥而翔飛。音樂博衍無終極兮，馬乃逝以俳佪①。

這便叫作「快活神仙！」

抱朴子雜應篇「老君……從黃童日二十人，左有十二青龍，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，後有七十二玄武，前道七十二窮奇，後從三十六辟邪，雷電在上，晃晃昱昱。」（以上仙）招隱士序「又怪其文，昇天乘雲，役使百神，似若仙者。」抱朴子金丹篇「元君者，大神仙之人也，能調和陰陽，役使鬼神風雨。」

① 又九懷昭世「聞素女兮微歌，聽王后兮吹竽，」九思傷時「使素女兮鼓簧，乘戈龢兮謳謠，聲噭誂兮清和，音樂衍兮要婬。」古樂府王子喬「玉女羅坐吹笛簫。」

現實生活既只有暫時的，不得已的過渡作用，過渡的期程自然能愈縮短愈好，所以性急的人，不免要設法自動的解決這肉體的障礙，好叫靈魂馬上得到自由。手段大概還是火解與兵解，方法卻與以前不同。以前火解是死後尸體被人焚掉，兵解也是軀體被人砍斷。現在則是自焚自砍，合共可以稱爲「自解」。有了這種實行自解的人以後，仙的含義便爲之大變，從人人生活過程上的一個理想階段的名稱，變而爲採取一種超絕的生活形態的人的名稱。這新含義就是現在通用的仙字的意義。

不知何時，人們又改變了態度，不大喜歡那單憑一場火一把劍送靈魂上升的辦法了。他們大概對目前肉體的苦痛，漸漸感着眞實起來，雖則對未來靈魂的快樂，並未減少信心，於是漸漸放棄了那自解的「頓」的辦法，而採用了種種修鍊的「漸」的辦法。肉體是重濁的，靈魂是輕清的。但未始不可以設法去濁存清以變重爲輕，這樣肉體不就改造成靈魂了嗎？在這假定的原則之下，便產生了各種神仙的方術，從事於這些方術的人便謂之方士。

最低級的方術，是符呪祠醮一類的感召巫術，無疑的這些很早就被採用了。這可稱爲感召派。比感召高一等的是服食派。凡是藥物，本都具有，或被想像爲具有清潔作用。尤其植物（如菊、朮等）的臭味，礦物（如玉、黃金、丹砂等）的色澤都極容易連想到清潔，而被賦予以銷毒除穢諸功能①。少見而難得與形狀詭

① 方藥的名目甚多，如抱朴子仙藥篇所載，其中大概有不少的是先秦傳下的舊法。此外可以益壽、補氣的植物礦物，散見於本草及列仙傳諸書者，亦不少，先秦古書中很少明確的記載。屬於植物類者，楚辭多言菊，呂氏春秋別類篇曰「夫草有莘有藟，獨食之則殺人，合而食之則益壽。」屬於礦物類的，人都只稱玉，但這裏所謂玉，大概包括許多與玉同類型或近似的礦物。

異的自然物品，（如芝菌、石乳等）都具有神秘性，也往往被認爲有同樣效驗。由於早就假定了濁與重爲同一物質的兩種德性，因之除穢便等於輕身，所以這些東西都成爲仙藥了。加之這些東西多生於深山中，山據說爲神靈之所在，這些說不定就是神的食品，人吃了，自然也能乘空而遊，與神一樣了。最初是於日常飲食之外，加服方藥。後來許是有人追究過肉體所以濁重的原因，而歸咎於肉體所賴以長成的穀類①，恰巧被排洩出來穀類的渣滓，分明足以爲其本質濁穢的證驗，於是這人便提倡只食藥不食穀的辦法，即所謂「避穀法」。

但是最好的輕身劑恐怕還是氣——本質輕浮的氣。並且據說萬物皆待氣以生存②，如果藥物可以使人身輕，與其食藥物，何如食藥物所待以生存的氣，豈不更爲直捷，更爲精要？所以在神仙方術中，行氣派實是服食派進一步的發展。觀他們屢言「食氣」，可見氣在他們心目中，本是食糧的代替品，甚至即食糧本身③。氣的含義在古時甚廣，除了今語所謂空氣之外，還包括比空

---

① 他們說「穀氣」於人身有害，故淮南子墜形篇曰「食穀者知慧而夭。」莊子逍遙遊篇「藐姑射之山，有神人居焉，……不食五穀。」呂氏春秋必已篇「單豹好術，離俗棄塵，不食穀實。」注曰「不食穀實，行氣道引也。」史記留侯世家「留侯性多病，即道引不食穀，」又「乃學辟穀，道引輕身，」新語愼微篇「絕五谷（穀），……求不死之道，」列仙傳上赤將子輿傳「不食五穀，而噉百草花，」都是避穀之例。

② 莊子知北遊篇「人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死。」韓詩外傳八「然身何貴也？莫貴於氣。人得氣則生，失氣則死。」抱朴子至理篇「夫人在氣中，氣在人中，自天地至於萬物，無不須氣以生者也。」

③ 大戴禮記易本命篇「食氣者神明而壽」，御覽六六八引五符經「食

氣具體些的幾種物質。以前本有六氣的說法——陰、陽、風、雨、晦、明①，現在他們又加以整齊化，神秘化，而排列爲這樣的方式：

> 春食朝霞，朝霞者，日始欲出赤黃氣也②。秋食淪陰，淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣，沆瀣者北方夜半氣也。夏食正陽，正陽者，南方日中氣也。幷天地玄黃之氣，是為六氣也。（楚辭遠遊注引陵陽子明經）

玄與黃是近天與近地的空氣，正陽卽日光，依他們的說法可稱光氣，沆瀣卽露水③，可稱水氣，朝霞淪漢卽早晚的雲霞④，是水

氣者常有少容。」淮南子墜形篇「食氣者神明而壽，食穀者知慧而夭。」食氣與食穀並擧。韓詩外傳五「聖人養一性而御六（元誤作大）氣，持（元誤作待）一命而節滋味，」御六氣與節滋味並擧，素問六節藏象大論「天食人以五氣，地食人以五味，」五氣與五味並擧，可見古人視氣儼如一種糧食。莊子在宥篇「雲將曰『天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節，今我願合六氣之精，以育群生。』」又「〔黃帝曰〕『吾欲取天地之精，以佐五穀，以養民人。』」天地之精亦謂天地之氣，莊子之語與上揭各說可以互證。

① 莊子逍遙遊篇「御六氣之辯，」在宥篇「六氣不調，……今我願合六氣之精，以育群生。」管子戒篇「御正六氣之變。」遠遊「餐六氣而飲沆瀣兮。」韓詩外傳五「聖人養一性而御六氣。」

② 文選江賦注及御覽五一引並無黃字，義長。霞本訓赤，字一作赮。文選蜀都賦「舒丹氣而爲霞」，劉注曰「霞，赤雲也。」東京賦「掃朝霞」，薛注曰「霞，日邊赤氣也。」漢書揚雄傳甘泉賦「噏清雲之流瑕兮」，顏注曰「瑕謂日旁赤氣也」，瑕與霞通。

③ 文選琴賦「餐沆瀣兮帶朝霞」，五臣注「沆瀣清露。」

④ 二陰字御覽引並作漢，疑漢爲渶之形誤（渶字見廣韻集韻。）說文「英一曰黃英」。案管子禁藏篇「毋夭英」，尹注曰「英，草木之初生也」，今呼苗初生者曰秧，英秧一字，草木初生萌芽之色皆黃

氣與光氣的混合物。先秦人對於氣是否有這樣整齊的分類，雖是疑問，但他們所食的氣，總不外這幾種。

，故英有黃義。黃色謂之英，黃色的光亦謂之英。九歌雲中君「華采衣兮若英」，文選月賦「嗣若英于西冥」注日「若英，若木之英也。」若木即西方之扶桑，今謂之晚霞，晚霞多黃，故日若英。漢書揚雄傳甘泉賦「噏青雲之流瑕（霞）兮，飲若木之露英，」朝見於東方而色赤者日霞，暮見於西方而色黃者 日英，霞英皆日旁的光氣，故揚雄以朝瑕與露英對擧。（蜀都賦「江珠瑕英」，蓋亦謂珠光赤黃如日氣。）淪露一聲之轉，淪漢當 即露英，經以朝露淪漢對擧，正猶賦以流瑕露英並稱，惟經以光氣爲水氣，故字變從水耳。王注引作陰者當讀爲爾雅釋畜「陰白雜毛駰」之陰，舍人注日「今之泥　也，」郭注同，泥色黃，是陰有黃義。爾雅「黃白雜毛駓，陰白雜毛駰，蒼白雜毛騅。」相次爲文，蓋陰色黃中發黑，蒼又黑於陰也。陰從今聲，今聲字多有黃義。小雅車攻「赤帝金舄」，箋「金舄，黃朱色也，」說文「頷，面黃也，」廣雅釋器「黔，黃也，」又說文「稔，穀熟也，」案穀黃則熟也，水經涔水注「涔水即黃水也，」是陰亦可有黃義，（周書王會篇「墠上張赤帟陰羽，」疑陰亦謂黃色，赤帟陰羽對文。孔注「陰，鶴也，」臆說無據。）陰漢皆訓黃，故淪陰一作淪漢。

淪陰即日暮時的雲霞，既如上說，而雲本是水氣，所以淪陰又名飛泉。莊子逍遙遊篇「御六氣之辯」李注日：

平旦爲朝霞，日中爲正陽，日入爲飛泉，夜半爲沆瀣，〔並〕天地玄黃爲六氣也。

陵陽子明以日入爲淪陰，李奇以爲飛泉，名異而實同。蓋泉霰聲近，飛泉即飛霰（說文線古文作線，集韻亦作綫，而玉篇霰一作霹，是線霰聲近，即泉霰聲近。）雨雪雜下日霰，字一作霹，說文「霹，小雨財雬也，」二義相近，無妨通稱。韓詩頍弁薛君章句日「霰，霙也。」（文選雪賦注，御覽一二引。又宋書符瑞志引作英。）淪漢一日飛泉，猶霓一日霰，漢霙一字，泉霰亦一字矣。又說文霰重文作霓，釋天「雨霓爲霄」，（今本霄下有雪字，从說文刪。）

食氣的方法，就是在如上面所指定的時刻，對着太陽或天空行深呼吸，以「吐故納新」，同時身體還作着「熊經鳥伸，鳧浴蝯躩，鴟視虎顧」等等姿態的活動①，以助呼吸的運用。用術語說，這種呼吸謂之「行氣」，活動謂之「導引」②。行氣後來又

是霰又日霄，然霄或以爲即雲。

淮南子原道篇「乘雲陵霄。」

後漢書張衡傳注「霄，雲也。」

或以爲即霞，

水經洛水注「長霄冒嶺，層霞冠峰。」

漢書揚雄傳注「霄，日旁氣也。」

後漢書仲長統傳注「霄，摩天赤氣也。」

是霰又爲雲爲霞。淪漢本謂晚霞，而一日飛泉，與霰爲雲霞，又爲雪雨，其例正同。

① 莊子刻意篇「吹响呼吸，吐故納新，熊經鳥申，爲壽而已矣，此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」淮南子精神篇「若吹响呼吸，吐故納新，熊經鳥伸，鳧浴蝯躩，鴟視虎顧，是養形之人也；」泰族篇「王喬赤松，夫塵埃之間，離群慝之紛。吸陰陽之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，蹀虛輕擧，乘雲游霧，可謂養性矣；」齊俗篇「今夫王喬赤松子，吹嘔呼吸，吐故納新，遺形去智，抱素反眞，以游玄眇，上通雲天，今欲學其道，不得其養氣處神，而放其一吐一吸，時詘時伸，其不能乘雲升假亦明矣。」漢書王褒傳「何必偃仰詘信若彭祖，响噓呼吸如僑松，眇然絕世離俗哉？」王吉傳「休則俛仰詘信以利形，進退步趨以實下，吸新故吐以練藏，專意積精以適神，於以養生，豈不長哉？大王誠留意如此，則心有堯舜之志，體有喬松之壽，美聲廣譽，登而上聞，則福祿其輳而社稷安矣。」

② 導引一日步引，漢書藝文志神僊家有黃帝雜子步引十二卷。淮南子天文篇「吐氣者施，含氣者化，是故陽施陰化。」大戴禮記曾子天圓篇略同；論衡自然篇「夫人..施氣也，非欲以生子，氣施而子自生矣」韓詩外傳一「賢者不然，精氣闐溢而後傷時〔之〕（從說苑

稱「胎息」，實是一種特殊的呼吸方法的名稱。導引不但是輔導氣流的運轉，還可以訓練肢體，使之輕靈蹻捷，以便於迎風自舉。這後一種目的，大概後來又產生了一種專門技術，謂之「乘蹻」。胎息與乘蹻發展（毋寧是墮落）到某種神秘階段，都變成了魔術，於是又和原始的巫術合流了。以上是導引派及其流變。

新氣既經納入，還要設法固守，不使它泄散。玉柲銘曾發揮過這派守氣的理論：

> 行氣（氣）実（居）則適，適則神，神則下，下則定，定則固，固則明，明則張，張則遉（優），遉則天，天丌（其）杳才（在）上，墬（地）丌（其）杳才（在）下，巡（順）則生，逆則死。

大約是在守氣論成立以後，行氣派又演出一條最畸形的支流。上文說過氣有水氣，水可稱氣，則人之精液也是氣了，這樣兒戲式的推論下來，便產生了房中派的「還精補腦」的方術。原來由行氣到房中，正如由服食到行氣一般，是一貫的發展，所以葛洪說：

> 服藥雖為長生之本，若能兼行氣者，其益甚速，…然又宜知房中之術，所以爾者，不知陰陽之術，屢為勞損，則行氣難為力也①。（抱朴子至理篇）

辨物篇補）不可過也，不見道端，乃陳情欲以歌道義；」醫心方二八引玉房秘訣「求子之法，當蓄養精氣，勿數施捨。」抱朴子對俗篇引仙經曰「服丹守一，與天相畢，還精胎息，延壽無極。」又釋滯篇「故行炁……其大要者，胎息而已。」

① 抱朴子微旨篇曰「九丹金液，最是仙主，然事大費重，不可卒辦也。寶精愛炁，最其急也，并將服小藥以延年命，學近術以辟邪惡，乃可漸階精微矣。」釋滯篇曰「欲求神仙，唯常得其至要。至要者，在於寶精行炁，服一大藥便足，亦不用多也。」以上皆房中行炁與服藥並舉，亦可見長生要訣，不外此三大端。

這裏雖只說長生，但最終目的還是飛昇，下文有詳細的說明。

神仙的目的是飛昇，而飛昇的第一要圖是輕身。照上面那些方案行來，相對的輕身的效果是可以擔保的。尤其避穀而兼食氣，如果嚴格實行起來，其成效可想而知，所以司馬相如說「列仙之傳，居山澤間，形容甚臞，」形容臞瘦，自然體重減輕了。然而要體重減輕到能飛的程度，還是不可能，除非在某種心理狀態之下，你一意堅持着要飛，主觀的也就不難果眞飛上去了。在生理狀態過度失常時——如胃臟中過度的空乏，或服進某種仙藥後，過度的飽饜，等等情況之下，這種愜意的幻覺境界並不難達到。上述那催眠式的法術，他們呼作「存想」。

無論各種方術，歷經試驗後，功效有限。即令有效，對於高貴階級的人們，尤其那日理萬幾的人主，太不方便。最好還是有種「頓」的手段，一經使用，便立時飛去。大概是爲供應這類人的需求，那一服便仙的神丹大藥，纔開始試造的。

冠禮新探

楊 寬

「禮」的起源很早，遠在原始氏族公社中，人們已慣於把重要行動加上特殊的禮儀。原始人常以具有象徵意義的物品，連同一系列的象徵性動作，構成種種儀式，用來表達自己的感情和願望。這些禮儀，不僅長期成爲社會生活的傳統習慣，而且常被用作維護社會秩序、鞏固社會組織和加強部落之間聯繫的手段。進入階級社會後，許多禮儀還被大家沿用着，其中部分禮儀往往被統治階級所利用和改變，作爲鞏固統治階級內部組織和統治人民的一種手段。我國西周以後貴族所推行的「周禮」，就是屬於這樣的性質。

西周時代貴族所推行的「周禮」，是有其悠久的歷史根源的，許多具體的禮文、儀式都是從周族氏族制末期的禮儀變化出來的。西周貴族爲了鞏固其貴族組織，加強對人民的統治，把過去父系家長制的血緣紐帶保存下來，轉化成爲宗法制度，用來維護君權、族權、夫權和神權。與此同時，他們又把父系家長制時期的各種傳統習慣和禮儀，加以改變和補充，用來作爲維護宗法制度和「四權」的手段，這樣，就形成了「郁郁乎文哉」的「周禮」。這方面，李亞農在周族的氏族制中，已曾作深刻的分析，這裏不再細談。

有關「周禮」的史料，留存到今天的很多。這些史料雖然多數出於春秋、戰國時人的編定，沒有把西周時代的「禮」原樣保

---

* 本文原載中華文史論叢第一輯，修訂後收入古史新探（1964）。

存下來，但是，由於「禮」的本身具有很頑固的保守性，所謂「禮也者，反本循古，不忘其初者也」（禮記・禮器），我們不僅可以從中探索出部分西周的情況來，甚至還可由此摸索到一些氏族制末期的情況。如果我們能夠對其起源和流變，作系統的探索，將大有助於我們對古代歷史和文化的理解。本着這個宗旨，本文試圖對其中最基本的「禮」——「冠禮」（禮記・冠義所謂「冠者禮之始也」），作一次新的探索，請大家指教。

一 「冠禮」的起源及其作用

西周、春秋時代貴族所應用的「周禮」，其由父系家長制時期的「禮」轉變而來，是無可否認的事實。其「冠禮」之由氏族制時期的「成丁禮」變化而來，就是個顯著的例證。

「成丁禮」也叫「入社式」，是氏族公社中男女青年進入成年階段必經的儀式。按照當時習慣，男女青年隨着成熟期的到來，需要在連續幾年內，受到一定程序的訓練和考驗，使具有必要的知識、技能和堅強的毅力，具備充當正式成員的條件。可以說是一種原始的教育制度，也是學校的起源。如果訓練被認爲合格，成年後，便可參與「成丁禮」，成爲正式成員，得到成員應有的氏族權利，如參加氏族會議，選舉和罷免酋長等，還必須履行成員應盡的義務，如參加主要的勞動生產和保衞本部落的戰鬥等。

「冠禮」是和「成丁禮」具有同樣的特徵的。根據儀禮・士冠禮和禮記・冠義，貴族男子到二十歲時，要在宗廟中由父親主持舉行冠禮，卽孟子所謂「丈夫之冠也，父命之」（孟子・滕文公下），在行禮前，要選定日期和選定加冠的來賓，叫做「筮日」「筮賓」，所謂「筮日筮賓，所以敬冠事」。行禮時，嫡長子

必須在序（阼階上）舉行，表示成人後可以代爲主人，所謂「冠於阼（卽阼階上），以著代也」。舉行的儀式，主要是由來賓加冠三次，初加緇布冠，再加皮弁，三加爵弁，叫做三加。「三加」後，經過來賓敬酒，再去見母親。隨後，再由來賓替他取「字」，接着就去見兄弟姑姊；在更換玄冠、玄端後，再手執禮品（摯），去見國君、鄉大夫和鄉先生。最後由主人向來賓敬酒，贈送禮品，送出賓客，才算禮成。男孩在未行「冠禮」前，作孩兒的打扮，行「冠禮」時由來賓加冠，穿上貴族的成年服裝，無非表示開始成爲「成人」了。男孩原來只有父親所取的「名」，行「冠禮」時由來賓替他取「字」，「字」是貴族中「成人」尊敬的稱號，也無非表示開始成爲「成人」了。冠義所謂「三加彌尊，加有成也；已冠而字之，成人之道也」；士冠禮所謂「三加彌尊，諭其志也；冠而字之，敬其名也」。加冠後，要往見母親、親屬和國君、鄉大夫、鄉先生，無非讓大家公認他是「成人」。冠義解釋說：「見於母，母拜之，見於兄弟，兄弟拜之，成人而與爲禮也；玄冠玄端，奠摯於君，遂以摯見鄉大夫、鄉先生，以成人見也」。十分明顯，「冠禮」實質上就是古代貴族的「成丁禮」，所以穀梁傳文公十二年說：「男子二十而冠，冠而列丈夫。」

「冠禮」和「成丁禮」相同之處，不僅同樣是青年進入成年階段的儀式，而且同樣需要經過一定程序的教育和訓練。禮記・曲禮上說：「人生十年曰幼學，二十曰弱冠。」禮記・內則又說：「十年出外就傅，宿於外，學書記，……十有三年學樂，誦詩，舞勺；成童舞象，學射御；二十而冠，始學禮。」有所謂「小學」和「大學」。同時，舉行儀式後，也一樣可以得到成員應得

權利和應盡的義務。所不同的，「冠禮」是古代貴族中實行的「成丁禮」，其目的在於鞏固貴族組織，維護宗法制度，加強對人民的統治，因此他們在「冠禮」後得到的主要權利，就是統治人民的特權。所以冠義說：行冠禮後「孝弟忠順之行立，而後可以爲人，可以爲人而後可以治人也」。他們在「冠禮」後所應盡的義務，就是服兵役，爲保護本貴族特權而戰鬥。鹽鐵論・未通篇記御史說：「古者十五入大學，與小役；二十冠而成人，與戎事。」又記文學說：「二十而冠，三十而娶，可以從戎事。」「戎事」就是服兵役。西周、春秋時代的軍隊，主要是由貴族和「國人」組成的，其中的「甲士」該就是貴族和「國人」中舉行過「士冠禮」的壯丁。周禮・鄉大夫：「國中自七尺以及六十，……皆征之」，從來注釋家認爲七尺卽二十歲，該是自古相傳的舊說。

「冠禮」是當時貴族青年成爲「成人」必經的儀式。按禮，成爲「成人」才「可以爲人」，「可以爲人」才「可以治人」，取得「治人」的貴族特權。因此所有貴族，包括天子、諸侯、卿大夫、士在內，都必須舉行這個儀式，士冠禮所謂「天子之元子猶士也，天下無生而貴者也」。按禮，任何貴族中人都不是「生而貴者」，必須經過「冠禮」，才能取得「治人」的特權，就是天子、諸侯也不例外。所以荀子・大略說：「古者天子諸侯子十九而冠，冠而聽治，其教至也。」①但是實際上，天子、諸侯、卿大夫都出世襲，都是「生而貴者」，舉行「冠禮」與否，與他們關係不大，因此多數未能認眞舉行。在春秋史料中，諸侯中只

① 說苑・建本篇說：「周召公年十九，見王而冠，冠則可以爲方伯諸侯矣。」這和荀子・大略篇所說相同。

見魯襄公在十二歲時，由於晉侯的建議，舉行過「冠禮」，晉侯建議的理由只是「國君十五而生子，冠而生子，禮也」（左傳襄公九年）。卿大夫中只有晉國的趙文子舉行過「冠禮」，趙文子在「冠禮」後，曾徧見卿大夫，卽冠義所謂「以成人見也」。趙文子見同朝的卿大夫時，欒武子教他「務實」，中行宣子教他「戒驕」，韓獻子說：「此謂成人，成人在始與善」，智武子教他要「有宣子（趙盾）之忠而納之以成子（趙衰）之文」（國語・晉語六）。所有這些，無非因爲趙文子已「成人」，將繼任卿大夫的職位，教以如何治國和「爲人」。

在戰國以前，只有秦國國君認眞舉行過「冠禮」。按照秦國的「禮」，「冠禮」在二十二歲時舉行，秦惠文王、昭襄王都是「生十九年而立」（史記・秦始皇本紀末節），又都是「三年王冠」（史記・秦本紀）的。秦始皇年十三歲而立，到「九年四月，上宿雍，己酉，王冠帶劍」（秦始皇本紀），也是二十二歲舉行「冠禮」。秦始皇要「宿雍」後舉行「冠禮」，因爲這禮必須在祖廟舉行，而秦的祖廟在雍。他在舉行「冠禮」的同時要「帶劍」，因爲行「冠禮」後，就成爲貴族中的「成人」，就可以武裝起來，成爲統治者了。他就是在舉行「冠禮」後，開始聽政，卽所謂「冠而聽治」的，在聽治後，就先後消滅了嫪毐和呂不韋兩大集團，把政權集中到自己手中的。

按禮，貴族男子在結髮加冠後，才可娶妻；貴族女子在許嫁後，才可結髮加笄，所謂「男子幼娶必冠，女子幼嫁必笄」（太平御覽七百十八引白虎通）。所以禮書上常以「昏冠」連稱，如說：「以昏冠之禮，親成男女」（周禮・大宗伯），「凡其黨之昏冠，教其禮事」（周禮・黨正）。這個「結髮」後結婚的風俗

曾流傳很久。文選卷二十九蘇子卿詩：「結髮爲夫妻，恩愛兩不疑。」李善注：「結髮，始成人也，謂男年二十、女年十五時，取冠笄爲義也。」我國古代貴族爲成年男女舉行冠笄儀式，另外一個意義，就是表示已經「成人」，即將男婚女嫁，負起傳宗接代的責任，所謂「冠而生子，禮也」。其目的就在於延續和鞏固貴族的血統組織，維護其宗法制度。

二 「字」的來源及其意義

根據古禮，嬰兒生下三月後，要擇日剪髮，「妻以子見於父」，由父「執子之右手，咳而名之」（禮記・內則）。男子到二十歲舉行「冠禮」，才由賓客取「字」，所謂「男子二十冠而字」（禮記・曲禮上）。女子則在十五歲許嫁時，舉行「笄禮」取「字」，所謂女子「十有五年而笄」（禮記・內則），「女子許嫁笄而字」（禮記・曲禮上），所以舊時習俗上，當女子將許嫁時，叫做「待字」。「字」的題取，需要在字義上和「名」有聯繫，不管是正是反。後世「冠禮」雖然不行了，但是這個成年取「字」的習慣曾長期流傳着。

士冠禮記述古代男子取字的方式說：

曰：伯某甫，仲、叔、季，唯其所當。

這是說：男子「字」的全稱有三個字，第一字是長幼行輩的稱呼如伯、仲、叔、季之類，第二字是和「名」相聯繫的某一個「字」，末一字都用「甫」的稱呼。其實「甫」是「父」的假借字。從古文獻來看，西周時確實流行着這種取「字」的方式（在金文中尤爲常見），春秋時也還有沿用這種習慣的。見於西周文獻的，如白（伯）丁父（令簋）、白懋父（小臣謎簋等）、白家父（伯家父簋）、程伯休父（大雅・常武）、伯陽父（國語・周語上）、中（仲）旄父（逸周書・作雒）、仲山甫（大雅・烝民等）、王中皇父（王中皇父簋）、中㱿父（仲㱿父盤）、弔（叔）向父（叔向父簋）、弔邦父（𣪘盨）、弔家父（叔家父簠）等，其例不勝枚舉。列國的情況也是如此，如晉有白郄父（伯郄父鼎）、桓伯林父（左傳成公十八年正義引世本），魯有白愈父（魯伯愈父鬲）、弔猒父（魯士商㪥簋），齊有成伯高父（禮記・檀弓正義引世本），鄭有召弔山父（召叔山父簠）、弔賓父（叔賓父盨等），陳有叔原父（陳公甗），戴有弔慶父（戴叔慶父鬲）等，例子也很多。

按照當時的習慣，男子的「字」可以不用全稱。有省去伯、仲等行輩稱呼的，如白懋父或稱懋父（懋父簋、師旅鼎），令白吉父（兮甲盤）或稱吉甫（小雅・六月），白龢父或稱龢父（邢人妄鐘），白俗父或稱俗父（南季鼎）。有省去「父」的稱呼的，如吳大父（同簋）或稱吳大（師酉簋），又如周公長子，或稱禽父（左傳昭公十二年），一般多省稱父而稱爲伯禽，其全稱應爲伯禽父；孔子的「字」，或稱尼父（禮記・檀弓上、左傳哀公十六年），或單稱尼（韓非子・外儲說左下），一般多稱爲仲尼，其全稱應爲仲尼父。也有省去伯、仲等行輩而連同官名稱呼的，如太公望或稱師尚父（大雅，大明），白雍父或稱師雍父（甗鼎、遇甗等），白龢父或稱師龢父（師兌簋、師嫠簋）等，「師」即是「師氏」官名的簡稱；又如令白吉父或稱尹吉父（漢書・古今人表），「尹」即「尹氏」官名的簡稱。也有省去「父」而連同官名稱呼的，又有省去伯、仲等行輩和「父」，而連同官名稱呼的，如內史叔興父（左傳僖公二十八年）或稱內史叔興（左

傳僖公十六年），又稱內史興（國語・周語上）。更有省去「某父」，單以伯仲等行輩連同官名、氏或稱號來稱呼的，如仲山甫或稱樊仲（國語・晉語四），或稱樊穆仲（國語・周語上）；伯陽父或稱太史伯陽（史記・周本紀），或稱太史伯（史記・鄭世家），又或稱史伯（國語・鄭語）；又如慶父的「字」全稱爲仲慶父（左傳莊公八年），又或稱爲共仲（左傳莊公三十二年、閔公二年）。由此可見，西周、春秋史料中，有稱某父的，有連同官名稱某父的，有連同官名、氏或稱號而稱伯、仲等行輩的，都是「字」的簡稱。禮記・檀弓上說：「幼名，冠字，五十以伯仲，死謚，周道也」，就是說：習慣上到五十歲以後，可以單稱伯、仲等行輩而省去「某父」的稱呼①。

西周貴族男子取「字」，個別也有不用「伯某父」方式而稱「子某」的，如唐叔虞，字子于（史記・晉世家）。到春秋時，多數用「子某」的方式取「字」，採用「伯某父」方式的逐漸減少，詳見王引之春秋名字解詁（經義述聞卷二十二、二十三）。

古代女子取「字」的方式，儀禮中沒有談到。我們在西周、

① 賈公彥疏說：「周文，二十爲字之時，未呼伯仲，至五十乃加而呼之，故檀弓云五十以伯仲，周道也。是呼伯仲之時，則兼二十字而言，若孔子呼尼甫，至五十去甫以尼配仲，而呼之曰仲尼是也。」據金文看來，許多人都以伯仲連同某父稱呼，賈公彥之說不可信。孔穎達疏又說：「年二十有爲人父之道，朋友等類不可復呼其名，故冠而加字。年至五十曰艾，轉尊，又舍其二十之字，直以伯仲別之。士冠禮二十已有伯某甫、仲叔季，此云五十以伯仲者，二十時雖云伯仲，皆配某甫而言，五十時直呼伯仲耳。」這個說法比較可信，西周、春秋文獻中僅稱伯仲而略去某父的例子，很常見。習慣上到五十歲後可以單稱伯仲，帶有敬老的意思。

春秋金文中發現了下列許多貴族女子的稱呼：㚤孟嬀嫺母（陳伯元匜）、孱孟嬀穀母（陳子匜）、△嬀阿母（陳侯鼎）、孟妊車母（鑄公簠）、叔△（此字從女，亦女姓）婁母（伯侯父盤）、中（仲）姬客母（干氏叔子盤）、虢孟姬良母（齊侯匜）、辛中姬皇母（辛仲姬鼎）、中姞義母（仲姞匜）、鄦（許）弔姬可母（蔡大師鼎）。這些稱呼，除了有的冠有國名或氏以外，第一字是長幼行輩的稱呼，第二字是姓，第三字和第四字都作「某母」。王國維認爲：「此皆女字，女子之字曰某母，猶男子之字曰某父」（觀堂集林卷三女字說）。郭沫若曾經認爲王國維在這方面「揭破三千年來之秘密」（甲骨文字研究・釋祖妣）①。此外也有不作「某母」而作「某女」的，如成姬多女（白多父簋）、京姜庚女（京姜鬲），楊樹達又認爲：「古文母女二字本通用」，「古人於女子不但以母爲其字，亦以女爲其字」（積微居金文餘

① 郭沫若在兩周金文辭大系的蔡大師鼎下，考釋又說：「古人女子無論已嫁未嫁，均稱某母。……某母當是女名，或省去『母』字。古者女子無字，出嫁則以其夫之字爲字，就見乎彝銘者言，如頌鼎『皇考龏叔，皇母龏姒』，召伯虎簋『幽伯幽姜』，𬴗鎛『皇祖聖叔，皇妣聖姜，皇祖又成惠叔，皇妣又成惠姜，皇考遵仲，〔皇母子仲姜〕，均其例證。』」郭老在此又不同意王國維之說，認爲「某母」乃女子之名，非字，無論已嫁未嫁都可稱某母。我們以當時貴族女子「孟某母」的取「字」方式以及簡稱方法，和當時貴族男子「伯某父」的取「字」方式及簡稱方法作一比較，可知「某母」確爲女子之字，非名。西周、春秋時女子在許嫁舉行「笄禮」時取「字」，以丈夫的稱號或字作爲字的，只是女子稱字的一種方式，郭老所舉的幾個例證，就是以丈夫的稱號爲字的，但不能說當時女子「無字」，全是「以其夫之字爲字」。實際上，婦女出嫁後都用字，不以名行，因此在文獻上婦女的名很少見。

說）卷二（京姜鬲跋）。這個看法也很正確。

我們進一步研究一下，很清楚地可以看到，當時女子的「字」也可以不用全稱。有省去伯、仲等行輩稱呼的，如虢妃魚母（蘇洎妊鼎）、姬△母（王作鬲）、姬大母（戲伯鬲）、姬原母（應侯簋）、姬𧾷母（姬𧾷母鬲）、姬莽母（姬莽母鬲）、姜林母（簋）、郳始△母（郳始鬲）、妊貍母（南旁簋）等。也有省去「母」的稱呼的，如孟妃𢇛（番匊生壺）、邛（江）仲嬭（芈）南（楚王鐘）、中姬𦩻（仲姬俞簋）、弔（叔）姬霝（叔姬簠）、弔妊襄（薛侯盤）、季姬牙（魯大宰原父盤）等。也有省去伯仲和姓而連同官名稱呼的，如保侃母（保侃母簋、保侃母壺、南宮簋）、保役母（保役母簋，「保」是官名，即是「保母」。也有省去伯仲和姓而單稱「某母」或「某女」的，如壽母（魯生鼎）、茲女（茲女盤）、帛女（帛女鬲），之女（女姬罍）等。又有連省去「某母」或「某女」，而單以伯仲和姓連稱的，如孟姬（不嬰簋）、中姬（叔家父簠）等，這是最普遍的一種省稱方法，例子不勝枚舉。可見當時女子的「字」的省稱方法，基本上和男子一樣。

上面我們把周代貴族女子的「字」和男子的「字」比較了一下，就可見女子取「字」的方式基本上和男子相同，仿效儀禮的話，就是：

> 曰：伯（或作孟）某母（或作女），仲、叔、季，唯其所當。

只是因爲當時實行外婚制，同姓不婚，對女子的姓看得很重，就必須在伯、仲下把姓標出。白虎通・姓名篇說：「婦人姓以配字何？明不娶同姓也。」又因當時以父系爲中心，成年的女子

應該作爲夫家的一個成員，女子「以許嫁爲成人」（禮記・曲禮鄭注）①，所以女子的「字」必須在許嫁時題取，女子的姓字上就往往標上了夫家的國名或氏。因此婦女的簡稱，也有以夫家的國名或氏連同姓來稱呼的，又有以丈夫的稱號連同姓來稱呼的。甚至有以丈夫的「字」爲其「字」的，如成姬多母就以其丈夫白多父的「多」爲「字」（白多父簠）。這都是夫權的具體體現。只有少數以母家的國名或氏連同姓，作爲女子的簡稱的。禮記・喪大記說：「凡復（招魂辭），男子稱名，婦人稱字」（鄭注：「婦人不以名行」）。所以「婦人稱字」，不以名行，因爲「名」是母家所取，「字」才表示隸屬於夫家的一個成員。禮記・喪服小記又說：「復與書銘，自天子達於士，其辭一也。男子稱名，婦人書姓與伯仲。」一般學者都根據這點，認爲「姓與伯仲即婦人之字」（夏炘學禮管釋卷一・釋婦人稱字），其實姓與伯仲相配，其中只有伯仲是婦人「字」的簡稱，如同當時男子簡稱伯仲，與氏相配一樣。

爲什麼當時男女的「字」都要冠上伯仲等行輩的稱呼呢？因爲取「字」以後就表示「成人」，正式加入了貴族組織的序列，在宗法制度下，有大宗、小宗的區分，長幼行輩的排列，關係重大。爲什麼男子的「字」要加上「父」或「子」的稱呼，女子的「字」要加上「母」或「女」的稱呼呢？無非表示已具有男性成員或女性成員的貴族權利和義務。其間，也還有區別男女的性質，禮記・樂記所謂「昏姻冠笄，所以別男女也」。

① 禮記・喪服小記說：「許嫁笄而字之，死則以成人之禮。」公羊傳文公十二年也說：「婦人許嫁，字而笄之，死則以成人之喪治之。」這是女子「以許嫁爲成人」的具體表現。

「冠禮」既是由氏族制時期的「成丁禮」轉變而來，「冠禮」取「字」的方式也該是沿襲周族「成丁禮」的習慣的。西周貴族男子取「字」所以稱「父」，女子取「字」所以稱「母」，王國維解釋說：「蓋男子之美稱莫過父，女子之美稱莫過母，男女既冠笄，有爲父母之道，故以某父某母字之也」（觀堂集林卷三女字說）。王國維因缺乏對社會發展史的認識，這個解釋並不恰當。郭沫若解釋說：

> 知古有亞血族結婚制而行之甚久，則知男字何以均可稱父，女字何以均可稱母之所由來。蓋當時之為兒女子者均多父多母，故稱其父均曰父某，而稱其母均曰母某。周人習之，故男女之自為名，亦自稱曰某父某母也。周人用此名而不嫌，……後世制改則名涉於嫌，故某母之稱絕跡於世，而某父之字亦改用某甫。（甲骨文字研究，釋祖妣）

我們認爲西周貴族取「字」的習慣，起於父系家長制時期的「成丁禮」，不必與亞血族婚姻有關。「父」與「母」，本來是成年男女的稱呼。西周、春秋時貴族男子舉行「冠禮」後，所戴的冠或稱爲「章甫」，士冠禮鄭注：「甫或爲父，今文爲斧。」其實，「甫」是「父」的假借字，「父」原爲「斧」的初字，就像手執斧形。石斧原是石器時代最重要的利器，到父系家長制時期，主要的勞動生產由成年男子擔任，家族在父系權力下組成，石斧便成爲當時成年男子的象徵物品，故借爲成年男子的稱謂。「母」字的結構，是「女」字中有二點「象乳子」（說文），用以表示女子的成年，故作爲成年女子的稱謂。周族在舉行「成丁禮」取「字」時，男子稱「父」，女子稱「母」，無非表示已具有成年男女的權利和義務。西周貴族的「冠禮」起源於「成丁禮」，所以還沿用這種取「字」的方式。後來「父」「母」已習慣爲父母親的稱謂，逐漸「名涉於嫌」，所以春秋時「某母」之稱逐漸稀少，「某父」之稱也漸少見，而「子某」的取「字」方式大爲流行。「子」字像人形，也是男子的美稱。

周族在氏族制時期舉行「成丁禮」的習俗，因史料缺乏，無從詳知，但是，我們以易洛魁族舉行「成丁禮」的習俗比較一下，也可推知其大概。

處於氏族制階段的易洛魁族，每人都有兩個名字。初生時由母親取名，經近親同意後，由部落會議公布，這是幼年的名字。到十六歲或十八歲時，通常由酋長來舉行儀式，宣布廢除幼年名字，授予成年名字。青年男子必須在戰鬥中表現出英勇行爲後，才具有取得成年名字的資格。在成年名字授予後，一經部落會議公布，就取得了成員的權利和義務。酋長的授予成年名字，就意味着氏族授予名字，也標志着授予氏族權利（莫爾根古代社會中譯本 82～83 頁）。因爲「氏族有一定的名字或一連串名字，在全部落內只有該氏族本身才能使用這種名字，因之，氏族個別成員底名字也就指出了他屬於哪一氏族。氏族的權利自然是跟氏族的名字密切聯繫在一起的」。

周族人的「名」，相當於易洛魁族的幼年名字；周族人的「字」，相當於易洛魁族的成年名字。上述「伯某父」或「孟某母」的取「字」方式，就是周族所特有的「字」，原來只有這族人才能使用這種「字」的。周族在舉行「成丁禮」時，這種「字」的授予，不僅指出了他屬於周族，同時也表示着氏族權利的授予。到西周時，建立國家組織以後，周族成爲統治的貴族，其父系家長制轉變爲宗法制度，其「成丁禮」隨着變爲「冠禮」，這時

這種「字」的授予，就表現爲貴族特權的授予。易洛魁族成員在取得成年名字時，要廢除幼年名字；而周族男性成員在取得「字」時，依然保留幼年的「名」，并使「字」和「名」在字義上有所聯繫，使人們可以由「名」而推想到「字」，由「字」而推想到「名」，白虎通·姓名篇所謂：「或旁其名爲之字者，聞名卽知其字，聞字卽知其名。」至於周族的女性成員則因服從夫權的關係，要在許嫁後舉行「笄禮」取「字」，出嫁後便經常用「字」，不以「名」行了。

西周在滅殷和東征後，推行宗法制度，不斷分封同姓和異姓諸侯，用禮作爲一種統治手段，「冠禮」就由姬姓推行到了異姓貴族，其舉行「冠禮」取「字」的方式也推行到了異姓貴族。前面已舉出很多例子，說明當時列國許多異姓貴族已多採用周族的取「字」方式。我們再以宋國爲例，許多貴族都已改變了殷人的習慣，改從周的取「字」方式，如戴公一系，有樂甫（字）術（名）、石甫願繹、夷父傾、碩甫澤、季甫、夷甫須、好父說、華父督等；孔子的祖先，有弗父（字）何（名）、宋父周、正考父、孔父嘉、木金父、祁父、防叔、伯夏、叔梁（字）紇（名）等（以上據雷學淇輯校世本）。連孔子本人，字仲尼父，也不例外，眞是「郁郁乎文哉，吾從周」。當時異姓貴族改從周的取「字」方式，無非表示服從周天子的統轄，接受了「周禮」，參加到以周天子爲首的貴族統治集團中，與姬姓貴族一樣取得了貴族特權。

三　三次加冠弁的意義

周族的男子在成年時要加冠，是和他們成年「結髮」的習俗有關的。當時男孩的頭髮，或者兩邊分梳，長齊眉毛，叫做「兩髦」（鄘風·柏舟）；或者把「兩髦」總束起來，狀如兩角，叫做「總角」。到成年時，才把頭髮盤結到頭頂上，安上笄，戴上冠，齊風·甫田所謂「婉兮孌兮，總角丱兮，未幾見兮，突而弁兮」（鄭箋：「突而加冠爲成人也。」）周族人有露髮的習慣，所戴的冠并沒有把頭髮全部套住，只起着套住髮髻的作用，并帶有髮飾的性質，所以說文說：「冠，絭也，所以絭髮。」但是，「冠禮」的加冠，不僅在於套住髮髻，是有其更重大的意義。

根據士冠禮，要先後三次加冠弁服：

㈠初次加緇（黑色）布冠，身穿玄（黑色）端、緇帶、爵（赤黑色）韠。

㈡再次加皮弁，身穿素（白色）積、緇帶、素韠。

㈢三次加爵（赤黑色）弁，身穿纁（淺絳色）裳、純（讀爲「黗」，黑色）衣、緇帶、韎（赤黃色）韐。

後來，往見親戚和國君、卿大夫時，又要廢棄緇布冠，改戴玄冠。上述三種服裝的主要區別，就是冠弁形式和服色的不同。這些服裝，都是由很原始的服飾逐漸轉變來的，例如其中的韠，也叫韍（一作「市」）或韐，是一幅腰圍，在西周時，是貴族服飾中很重要的部分，蓋在裳的前面的，周天子常把它連同車馬服飾賞賜給大臣，而它的起源，僅是野蠻時代圍住下身的一塊皮。易緯乾鑿度鄭玄注說：「古者田漁而食，因衣其皮，先知蔽前，後知蔽後，後王易之以布帛，而獨存其蔽前者，重古道而不忘本也」（左傳桓公二年正義引）。

各種冠弁的起源也很古老。行「冠禮」時初次戴上的緇布冠，原是周族人太古時戴的一種帽子。太古時絲帛還沒有，只有麻

布，一般都用白麻布製成冠，只有齋戒時才戴黑麻布製的冠，叫做緇布冠。這時為了保存古禮，初次加的冠就是緇布冠，而且從諸侯到士一律如此。禮記・玉藻說：「始冠緇布冠，自諸侯下達。」士冠禮說：「太古冠布，齊（齋）則緇之。」因為這僅是保存古禮，所以緇布冠只在儀式上應用一下，用過後就廢棄，所謂「冠而敝之可也」。到實際應用時，就改戴玄冠。玄冠就是由緇布冠發展而來，它只是改用黑帛製成，結構略有改變而已（關於這方面清代學者已有詳細考證）。

玄冠是當時貴族通常應用的禮帽，又叫委貌、章甫、毋追。士冠禮說：「委貌，周道也；章甫，殷道也；毋追，夏后之道也。」委貌該是周族傳統的稱呼，據鄭玄注，「委猶安也，言所以安正容貌」。委貌也或簡稱委，它常和玄端（通常禮服）連稱為「端委」或「委端」。章甫，據鄭玄注，「章，明也」，「言以表明丈夫也，甫或作父」。前面談到，行「冠禮」時，男子取「字」的方式是「伯某父」或「仲某父」等，用來表示其具有男性成員的權利，加冠後，其所戴玄冠又稱為「章甫（父）」，很明顯，同樣是用來表示其具有男性成員的權利的。士冠禮說：「章甫，殷道也」，是否章甫之名起於殷代，「冠禮」在殷代已有呢？清代學者多數不信章甫出於殷道之說，如江永鄉黨圖考說：

> 公西華言端章甫（按見論語・先進），猶云端委，未必有取於殷冠。孔子言：少居魯，衣逢掖之衣，長居宋，冠章甫之冠（按見禮記・儒行），似章甫與委貌亦有微異。魯人歌，袞衣章甫，爰得我所，又似當時章甫與委貌亦通行，可通稱，未必夫子以殷人常服章甫也。

我們前面談到，西周以後許多宋的貴族已服從周禮，改用周族「伯某父」的取「字」方式，其所冠「章甫（父）」，為了表明為「父」，也該是服從周禮的。孔子少居魯，還未成年，因穿逢掖之衣，長居宋，已過成年，因戴章甫之冠。後來儒家講治周禮，沿用古服，章甫又成為儒服。墨子・公孟載：「公孟子戴章甫，搢笏，儒服」，公孟子說：「君子必古言服而後仁」，墨子反駁說：「子法周而未法夏也，子之古非古也。」可知章甫還是「法周」的「古服」。但是也可能，西周、春秋時宋人所戴禮帽，通用章甫的名稱，其式樣也還保存着殷人的遺風。

委貌和玄端合稱「端委」或「委端」，到春秋時貴族還經常用作禮服，用來參加各種政治活動。如晉文公接受周襄王的册命，曾「端委以入」（國語・周語上）；「陽穀之會，桓公委端、搢笏而朝諸侯」（穀梁傳僖公三年）；劉定公對趙文子說：「吾與子弁冕端委以治民，臨諸侯」（左傳昭公十年），董安于說：「及臣之長也，端委韠帶，以隨宰人，民無二心」（國語・晉語九）；子貢說：「太伯端委以治周禮」（左傳哀公七年）。由此可見，「冠禮」的所以加冠，無非表示授予貴族「治人」的特權，表示從此可「以治民」和「以治周禮」了。所以冠義說：「冠者禮之始也。」

行「冠禮」時再次戴上的皮弁，也是周族人上古時的一種帽子。士冠禮：「皮弁服，素積緇帶，素韠。」鄭玄注說：「皮弁者，以白鹿皮為冠，象上古也。」孔穎達正義說：「上古也者，謂三皇時，冒覆頭，句（鉤）領繞項。」白虎通・紼冕篇又說：「皮弁者，……上古之時質，先加服皮，以鹿皮者，取其文章也。……積素以為裳也，言腰中辟（襞）積，至質不易之服，反古不忘本也。」這種服裝，主要有兩部分；皮弁用白鹿皮製成，取

其有花紋，其形式「冒覆頭，鉤領繞項」，很明顯，是上古野蠻時代的一種皮帽，所謂「古之王者有務（鍪）而拘領者矣」①；素積是素色的布積疊製成的裳，腰部依靠用摺疊的襞積構成，也是上古一種原始的服裝。

看來，周族在氏族制末期，就是穿着這種服裝從事打獵和戰鬥的。白虎通・紼冕篇又說：皮弁素積「征伐田獵，此皆服之」。公羊傳何休注也認爲「皮弁，武弁」（宣公元年）；「禮，皮弁以征不義，取禽獸行射」（昭公二十五年），徐彥疏又說：「韓詩傳亦有此文。」（成公二年）在比較原始的部落中，戰鬥和狩獵確是用着相同的服裝的。到西周建立國家以後，禮節上所用的服裝，還多保存着舊有的形式。但逐漸有些變化和分化，後來這種皮帽就分化成了韋弁、皮弁、冠弁等三種。周禮・司服說：「凡兵事，韋弁服；眡朝，則皮弁服；凡甸，冠弁服。」他們把

① 孔穎達認爲皮弁起於上古三皇時，「冒覆頭，句領繞項」，是有根據的。荀子・哀公載：「魯哀公問冠於孔子，……孔子對曰：古之王者有務而拘領者矣，其政好生而惡殺焉」。這是說在冠沒有創制前，已有「務（鍪）而拘領者」。淮南子・氾論篇根據這點也說：「古者有鍪而綣領以王天下者矣，其德生而不辱。」高誘注：「古者，蓋三皇以前也，鍪，頭著兜鍪帽，言未知制冠也。綣領，皮衣屈而紩之，如今胡家韋襲反褶以爲領也。」尙書大傳・略說又說：「周公對成王云：古人冒而句領」，鄭玄注：「古人謂三皇時，以冒覆頭，句領繞頸，至黃帝則有冕也」（禮記・冠義正義引，荀子・哀公楊注引略同）。可知上古最早的帽子是兜鍪形式的，是把頭頂完全冒覆起來的，其形式如同鍋子，故稱「鍪」或「務」，原是用來保護頭部的。古時作爲武裝的冑，當卽由此發展而來。冑也是兜鍪形式。安陽西北岡出土有殷代銅冑，正是「以冒覆頭」的兜鍪形式，見考古學報第七册，陳夢家：殷代銅器 圖五五。

「韋弁」用於有關軍事的儀式，「皮弁」則已用到朝廷上去，只有「冠弁」仍然用於田獵上。孫詒讓周禮正義認爲田獵用的「冠弁」，就是「玄冠而加弁」，這種皮弁卽所謂皮冠，該是正確的。春秋時各國貴族田獵時所戴皮冠，也還和行「冠禮」時所戴的皮弁一樣，保持着原始的式樣①，同時還保存着原始的風習，有下列三個故事足以證明：

(一)有一次衞獻公請孫文子、甯惠子來共進食，二人都穿着朝服侍候在朝，誰知天色很晚，衞獻公再不召請，卻獨自在園囿中射鴻，二人跟從到園囿去見他，他「不釋皮冠而與之言，二子怒」（左傳襄公十四年）。

(二)有一次楚靈王在州來狩獵，後來趕到乾谿。「王皮冠、秦復陶（杜注：「秦所遺羽衣」）、翠被（杜注：「以翠羽飾被」）、豹舄（杜注：「以豹皮爲履」），執鞭以出，僕析父（杜注：楚大夫）從，右尹子革夕（杜注：「子革，鄭丹；夕，暮見」），王見之，去冠被，舍鞭（杜注：「敬大臣」），與之語」（左傳昭公十二年）。

---

① 孫詒讓周禮正義說：「孟子・萬章篇，萬章曰：敢問招虞人何以？曰：以皮冠。趙注云：皮冠，弁也。孔廣森云：左傳責衞侯不釋皮冠；楚靈王雨雪皮冠，右尹子革夕，王見之，去冠。皮冠可釋可去，則必別有一物，加於冠上矣。案：皮冠蓋猶方相氏之蒙熊皮，孔謂別有一物加於冠上，其說近是。趙氏以弁釋皮冠，蓋卽據此經。……以弁加於冠上，謂之冠弁服。」今案：這種田獵用的皮冠，曾長期保持原始的形式，孫氏謂「蓋猶方相氏之蒙熊皮」，甚是。狩獵戴皮冠，不僅爲了預防傷害，兼有擾亂野獸耳目，或誘獸入網的意思。輝縣琉璃閣戰國墓第一號墓所出舞樂狩獵紋奩，奩壁上刻有戴獸頭帽而射獵的人，見山彪鎮與琉璃閣，六五頁。這種獸頭帽該是一種誘使獸近身的皮冠。

㈢有一次齊景公在沛澤田獵，用弓來招呼虞人（掌山澤之官），虞人不進，景公派人把他捉來，他說：「皮冠以招虞人，臣不見皮冠，故不敢進」（左傳昭公二十年）。

楚靈王見右尹子革，「去冠被」，所以表示敬大臣；孫文子和甯惠子到園囿中去見衞獻公，獻公「不釋皮冠」，二人就發怒。可知皮冠不僅是田獵的帽子，原來該是武裝的帽子，所以在禮節上，即使與臣下相見也要脫帽。古時只有戴武裝的帽子，見客要脫帽，如「郤至見客免冑」（左傳成公十六年）①。

這樣看來，行「冠禮」時再次戴上皮弁，原來的意義就是把他武裝起來，以便從事田獵和戰鬥，因爲「二十冠而成人」，需要「與戎事」了。

行「冠禮」時，第三次所加的爵弁，是一種祭服。白虎通・紼冕篇說：「爵弁者，周人宗廟之冠也。」它是一種平頂的帽子，與冕略同，所不同的，冕頂前低後高，爵弁則前後平，冕前有旒，弁沒有旒。禮記・雜記上說：「大夫冕而祭於公，弁而祭於己；士弁而祭於公，冠而祭於己。」可知弁在禮節中，與冕的用處有相同之處，只有低一等而已。

士冠禮解釋三次加冠弁說：「三加彌尊，諭其志也。」諭些什麼志呢？從上面的論述，可知初次加冠，無非表示授予貴族「治人」的特權；再次加皮弁，無非表示從此要參與兵役，有參與保護貴族權利的責任；三次加爵弁，無非表示從此有在宗廟中參與祭祀的權利。因爲當時「國之大事，惟祀與戎」（左傳成公十

① 許地山禮俗與民生：「歐洲的脫帽禮原是武士入到人家，把頭盔脫下，表示解除武裝，不傷害人的意思」（國粹與國學，九七頁）。這和我國古代將士「見客兗冑」的原由相同。

三年），「冠禮」的舉行，就是表示已具有參與「大事」的大志了。當時貴族的「冠」，既代表着他們身份和特權，又代表着他們參與「大事」的大志，因此十分重視，直到死，還是要戴着，不能「免冠」。左傳哀公十五年記載：衞國發生內亂，「下石乞盂黶敵子路，以戈擊之，斷纓，子路曰：君子死，冠不免。結纓而死」。

在西周金文中，我們常見周天子把服飾車馬等賞賜給大臣，其用途不外乎「用事」、「用獸（狩）」、「用政（征）」、「用歲」，例如：

易（錫）女（汝）玄衣黹屯（純）、赤市（韍）、朱黃（珩）、䜌旂、攸勒，用事（頌鼎）。

易（錫）女（汝）鬯一卣、冂（冕）衣市（韍）舄、車馬，易（錫）乃且（祖）南公旂，用遻（狩）（大盂鼎）。

易（錫）女（汝）𩰫鬯一卣，祼圭鬲（瓚）寶，朱市（韍）、悤黃（珩）、玉環、……，易（錫）女（汝）丝（兹）关（贈），用歲用政（征）（毛公鼎）

周天子在對臣屬下令的時候，賜給許多服飾車馬，不僅是表示恩寵，更重要的是表示具體地授予了特權和任務。所謂「用事」是指所擔任的職官的任務，所謂「用歲」是指周年祭典，所謂「用政（征）」是指出征，所謂「用獸（狩）」是指狩獵，古人是用狩獵作爲軍事訓練的。所謂「因蒐狩以習用武事，禮之大者也」（穀梁傳昭公八年）。當時周天子賞賜服飾的用途，不外乎「用事」、「用歲」、「用征」、「用狩」，同樣因爲「國之大事，惟祀與戎」。當「冠禮」舉行時，由賓客三次加冠弁，當然不同於周天子賜予服飾，但是，其實際意義，也是代表貴族具體地表

示授予特權和任務。

四 結語

按照易洛魁族的氏族制度，通過「成丁禮」的儀式，給予成員的權利和義務共有下列十點：㈠選舉世襲酋長及普通酋長的權利。㈡罷免世襲酋長及普通酋長的權利。㈢遵守在氏族內禁止婚姻的義務。㈣氏族成員死亡者遺產繼承之相互的權利。㈤援助、防衞及復仇之相互的義務。㈥對於氏族成員命名的權利。㈦收養外人為氏族成員的權利。㈧有權參加宗教上的共同儀典。㈨有權葬於氏族公共墓地。㈩有權參與氏族會議。由於有了「這些功能與職權，對於氏族組織予以活力和個性，並且保障了氏族人員的個人權利」（莫爾根，古代社會，中譯本73～74頁）。我們根據前面三段的論述，可知周族在氏族制時期舉行「成丁禮」時，給予成員的權利和義務是和易洛魁族差不多的。易洛魁族是通過對成員命名的方式，來授予氏族的權利和義務的；而周族除了通過對成員命名方式以外，更通過加冠的方式，來授予氏族的權利和義務的。

西周貴族所應用的「冠禮」，雖然其儀式和習慣是由氏族制時期的「成丁禮」變化而來，但是由於貴族、私有制和國家的產生，「冠禮」已成為鞏固貴族組織和保障貴族成員特權的手段。所以當時「庶人」一般是不舉行「冠禮」的①。貴族通過「冠禮」給予成員的特權和義務，根據上面的論述，主要的有下列六點：

㈠開始享有貴族成員參與各種政治活動和各種禮儀的權利。按禮，國君與卿大夫行「冠禮」後，才可親理政務。

㈡開始享有貴族成員統治人民的特權。

㈢經過「結髮」和加冠笄後，可以男婚女嫁，負起傳宗接代的責任，但須遵守「同姓不婚」的古禮。成年婦女應服從夫權，並作夫家的成員，故其「字」應在許嫁時題取。

㈣取得宗法制度所規定的繼承權。嫡長子與庶子所取得的繼承權利不同，嫡長子在東序舉行加冠儀式，即表示具備了繼承「宗子」的資格。

㈤開始有服兵役的義務，負有保護本貴族特權的責任。

㈥取得了參加本族共同祭祀的權利。

這些權利和義務的給予，具體表現在成年名字和三種冠弁服飾的授予上。西周、春秋時貴族舉行「冠禮」，這樣的給予貴族成員特權和義務，很明顯，其目的是為了鞏固貴族組織，維護宗法制度，保護貴族利益。所以，這種禮必須在宗廟中隆重舉行，禮記·冠義說：「是故古者重冠，重冠故行之於廟，……所以自卑而尊先祖也。」①

① 禮記．文王世子說：「五廟之孫，祖廟未毀，雖為庶人，冠，取妻必告。」這裏所說的「庶人」，是指由貴族下降而為「庶人」的，還保持有傳統的「冠禮」，並不是說當時「庶人」亦有冠禮。

① 春秋時諸侯行冠禮，不但必須於祖廟舉行，還要舉行隆重的饗禮，用鐘磬之樂。左傳襄公九年記季武子說：「君冠，必以祼享之禮行之，以金石之樂節之，以先君之祧處之。」

柒 學術思想

原儒墨

馮芝生

一　本篇所討論之問題

民國十六年，我在燕京學報發表孔子在中國歷史中之地位一文（燕京學報第二期）。在那篇論文裏，我說：「本篇的主要意思，在於證明孔子果然未曾制作或刪正六經。即令有所刪正，也不過如教授老儒之選文選詩。他一生果然不過是一個門徒衆多的教授老儒；但後人之以至聖先師等尊號與他加上，亦並非無理由。」（頁二三四）我又說：「孔子抱定一個『有教無類』的宗旨，『自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。』如此大招學生，不問身家，凡繳學費者即收，一律教以各種功課，教讀各種名貴典籍。這是何等的一個大解放。故以六藝教人或不始於孔子；但以六藝教一般人，使六藝民衆化則實始於孔子。」（頁二四一）

過了兩年，傅孟眞先生由廣州北來，示以他在中山大學所印之講義，內有戰國子家敍論。在此敍論裏，他有一節「論戰國諸子，除墨子外，皆出於職業。」（油印講義本頁四）他說：「百家之說，皆由於才智之士，在一個特殊的地域，當一個特殊的時代，憑藉一種特殊職業而生。」（同上）他以為「儒家者流，出於教書匠。」（同上頁九）

又過了兩年，得見錢賓四先生的諸子繫年稿本。其中有論及儒家之起原之部分。諸子繫年現在尚未出版，但關於儒家之起原

＊　本文原載清華學報第10卷第2期（1935）.

，錢先生已在別處論及。錢先生說：「說文，儒、柔也，術士之稱，柔乃儒之通訓，術士乃儒之別解。」「儒爲術士，即通習六藝之士。古人以禮樂射御書數爲六藝，通習六藝，卽得進身貴族，爲之家宰小相，稱陪臣焉。孔子然，其弟子亦無不然。儒者乃當時社會生活一流品，正猶墨爲刑徒苦役，亦當時社會生活一流品也。」「孔子不僅藉藝術以進身，孔子既明習藝術，乃判其孰中禮孰不中禮，而推本於周公文王。曰：文武之道，布在方策，我好古敏以求之，思欲以易夫當世。故其告子夏曰：女爲君子儒，毋爲小人儒。儒僅當時生活一流品，非學者自錫之嘉名，故得有君子有小人，而孔子戒其弟子勿爲小人儒也。」（古史辨第四册序，頁一至二）

最近胡適之先生在中央研究院歷史語言研究所集刊裏發表說儒一文（集刊第四本第三分），在這篇論文裏，胡先生亦以爲儒乃一種職業，乃社會生活一流品；此流品乃孔子之儒家所自出，孔子雖亦此流品中之一人，而因有特殊關係，故有其特殊的地位。

以上所述關於儒家之起原之說，我以爲是對的。大概一個問題到眞正解決之時，大家對於他的解決，總會有不約而同的見解。胡先生以相禮爲儒之職業之一。這一點亦是對的。

不過胡先生以爲「最初的儒都是殷人，都是殷的遺民」（集刊頁二三七），「他們負背著保存故國文化的遺風，故在那幾百年社會驟變，民族混合同化的形勢之中他們獨能繼續殷商的古衣冠，也許還繼續保存了殷商古文字言語。在他們自己民族的眼裏，他們是『殷禮』（殷的宗教文化）的保存者與宣教師。」（同上頁二四二）這一點傅孟眞先生亦主張之（看傅先生的周東封與殷遺民，集刊同期）。不過他們關於此點之證明，我以爲尚有可商之處。又關於孔子之地位一點，胡先生承認孔子在中國歷史中之特殊地位，這是我所極其贊同的；不過他以爲孔子乃當時所認爲應殷民族之「懸記」而生之「救世主」，「他（孔子）從一個亡國民族的教士階級，變到調和三代文化的師儒。」（集刊頁二六九）對於這一點，我也很持疑問。我這一篇論文，對於儒家之起原，不再有所論列，因爲我所認爲對的說法，已竟如上述說過了。不過對於儒之起原，我打算藉與胡先生討論之便，發表一點意見。照我們現在的說法，儒家與儒兩名，並不是同一的意義。儒指以教書相禮等爲職業之一種人。儒家指先秦諸子中之一學派。儒爲儒家所自出，儒家之人或亦仍操儒之職業，但二者並不是一回事。

關於墨家所自出，傅先生以爲「墨家者流、出於向儒者之反動，是宗教的組織。」（戰國子家敍論油印本頁十）「向儒者之反動」並不是一種職業，所以傅先生先秦諸子出於職業之說，就不得不把墨子除外了。但儒墨二家是先秦兩大宗派，而且皆具有深厚的社會勢力。先秦諸子出於職業之說，是很好的；但若不能把墨家之起原也包括在內，則此說能否成立，就很成問題了。錢先生以爲墨出於「刑徒苦役」，是比較好一點的說法。但「刑徒苦役」，仍嫌太泛，且除「墨」字可解爲刑徒外，別的證據也很少。所以在這篇論文裏，我打算對墨家之起原，亦發表一點新的意見。我贊成傅先生先秦諸子出於職業之說。但我以爲墨家之所自出，不但不是此說之例外，而且是此說之一有力的例證。

所以本篇所討論之主要問題是：㈠儒之起原；㈡墨家之起原。

二 論儒不必與殷民族有關

在民國十六年，我發表了孔子在中國歷史中之地位一文後，我本來卽打算再作一文論儒之起原。後來因爲材料太少，所以未作。在孔子以前的書上我們沒有見過儒這個字。周禮有「儒以道得民」之文（周禮天官），但周禮是晚出之書。我們雖不必用今文經學家之說，以爲周禮全書乃劉歆所僞造，但周禮爲「周公致太平之書」之說，恐怕現在沒有人能持之。此外左傳上有「唯其儒書」之言，但此言見於哀公二十一年，亦是孔子以後之事。在此情形之下，我們若欲證明在孔子五六百年以前卽已有儒，是不可能的，至少也是極不容易的。

照胡先生的說法，在殷商滅亡以後，就有儒了。但他所引以證明此說之證據，都是孔子以後之人說其人當時之儒之話（易需卦一條，不能作證據，說詳下）。孔子以後之人，例如墨子，其時代上距殷商滅亡，約六七百年。約如現在到南宋中間之時代。假如我們因爲現在人有關於飛機之說話，遂斷定南宋也有飛機，那不是很奇怪麼？胡先生所引墨子檀弓荀子中對於儒批評敍述之話，皆是說當時之儒是如此。這中間有幾個命題：㈠當時有儒；㈡當時之儒是如此；㈢古代有儒，㈣古代之儒是如此。用㈠㈡證㈣，卽已有很大的危險；若以㈠㈡證㈢，那恐怕是不可能。

說儒字之本義，涵有柔弱之義，也缺乏較早的證據。不過此說是可通的。我也以爲儒字有柔弱之義。不過我所以持此說之理由，與胡先生不同。下文自明。現在我們所要說明者，卽儒字雖有柔義，儒之一種人，雖可稱爲弱者，但不必與亡國民族有關係。例如女子是弱者，其弱乃對於男子而言。小孩是弱者，其弱乃對於成人而言。亡國民族也不必皆是持柔道之弱者。例如宋是殷民族之遺，但宋人並不弱。胡先生因爲宋國有個正考父謙卑自牧，

遂以爲「宋國所以能久存，也許是靠這種祖傳的柔道。」（集刋頁二五六）其實在左傳上看來，宋並不靠柔道立國。例如宣公十四年「楚子使申舟聘於齊曰：『無假道於宋。』」「及宋，宋人止之。華元曰：『過我而不假道，鄙我也。鄙我，亡也。殺其使者，必伐我。伐我亦亡也。亡一也。』乃殺之。」楚人果伐宋，把宋國圍到「易子而食，析骸以爨」之程度；然而華元還說：「雖然，城下之盟，有以國斃，不能從也。」（宣公十五年）這是何等的剛強。先秦的書上，常說到宋人之愚，照華元這種辦法。可以說是「其智可及也，其愚不可及也。」由此看來，我們若無別的證據，不能因爲儒之可稱爲弱者，遂斷定其與亡國之殷人有關。

三　殷商文化異同問題

關於這一點，胡先生所舉別的證據幾條，我們於下文將分別討論之。在未討論之先，我們要先討論一個較爲普通的問題，以爲以下討論之根據。

我們看胡傅二先生的論文，我們覺得他們似乎完全注意於殷、周民族問題。傅先生是當然的，因爲他講的是「周東封與殷遺民」。關於這一點，我的意見是殷周雖爲二不同民族，原有的文化亦不必一樣，但在殷末周初之際，殷周民族間之界限已似亦不如胡傅二先生所想像之顯著。武王伐紂，舊說全認爲政治問題，固不必是；而如胡傅二先生之全認爲種族問題，似乎亦不必是。傅先生也承認「周初東征的部隊中當不少有范文虎、留夢炎、洪承疇、吳三桂一流的漢奸。」（周東封與殷遺民，集刋頁二八五）「漢奸」固可有，但後來周公使管蔡監殷，管蔡竟以殷畔，周

公東征，又誅管蔡。似乎這個全部鬥爭中，實是政治種族問題，兼而有之。即退一步，我們承認殷周之爭，完全是種族問題；但在這時候殷周文化有什麼主要不同，也是很難說的。即再退一步，我們承認在殷周之際，殷周之文化實有主要不同；但自武王克殷而「王天下」之後，周已承襲了殷文化。其情勢略如殷之於夏。舊說以「三代」文化一貫，大致是不錯的。孔子說：「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」（論語爲政）爲討論方便起見，我們姑只說殷周。依孔子此說,我們可注意三點：㈠周禮「因」殷禮，即有殷周並有之禮。㈡周禮「損」殷禮，即有周禮無而殷禮有之禮。㈢周禮「益」殷禮，即有周禮有而殷禮無之禮（此所謂禮，皆制度文物之總名）。㈡㈢兩種，大概比較很少，所以孔子說「可知也」。所以儒家書中講到三代之禮之別時。其別只在小節上。例如論語八佾：「哀公問社於宰我，宰我對曰：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。』「以松」「以柏」「以栗」雖不同，而都有社。其餘禮記中類此者尙多。總可見三代之相承，其禮之屬於㈡㈢種者較少。至於「周監於二代」（論語，八佾），其制度更完備，所以孔子以爲可損益者更少，故曰「其或繼周者，雖百世可知也。」明於此則我們所謂某人行殷禮者，必須證明其所行爲屬上述㈡種之禮。不然，其所行或爲殷禮而亦周禮也。例如今人之穿馬褂；馬褂爲清代之便禮服而亦民國之便禮服；所以我們不能因爲某人穿馬褂，即斷定其爲穿清代服裝之遺老。

四　論儒之「古言服」

胡先生引墨子「公孟子曰：君子必古言服然後仁。」以爲「墨子書中說當時的儒，自稱他們的衣服爲『古服』。周時所謂『古』當然是指那被征服的殷朝了。」（集刊頁二三七）但我們試看墨子書中此段下文，即知並不必然。下文是：「墨子曰：『子（公孟子）法周而不法夏，非古也。」據此，則公孟子之古言服，乃是周言周服，墨子時所謂「古」不必即「指被征服的殷朝」。公孟子之古言服，既是周言周服，而何以又是「古」言「古」服呢？關於這一點，我們要知道春秋戰國，在經濟、社會、政治、思想、各方面，都是一個大轉變時期。舊說以此時期爲「世衰道微」「禮壞樂崩」之時期，即是爲此。在各方面制度皆有劇烈轉變之時，因爲思想之繁復，新名詞之增加,新文法之應用，言語也有劇烈轉變。而衣服方面也必常有新花樣出來。用新名詞新文法之言語，在初行時爲「新文學」；及行之既久，大家習爲故然，不用新名詞，新文法者，即成「古言」了。新花樣之衣服，在初行時爲「奇裝異服」；及行之既久，大家習爲故然，原來非「奇裝異服」之衣服，即成爲「古服」了。故公孟子之「古言」之古，乃對當時充滿新名詞新文法之「新文學」而言；其「古服」之古，乃對當時新花樣之「奇裝異服」而言。儒家是擁護傳統反對變革者，故其言服亦不隨潮流變革。及隨潮流者之新，已成爲故然，儒家之人之言服，遂成爲古言服，然而實仍是周制。所以墨子以爲公孟子「法周而不法夏，」仍「非古也。」

墨子書中又說：「公孟子戴章甫」（公孟）。而士冠禮記云：「章甫，殷道也。」胡先生以此爲儒服殷服之證（集刊頁二三七），又將何解？關於這一點，我們需要注意上節所述之殷周文化異同問題。如果章甫是殷冠一點有什麼重要的意義，章甫須只是殷冠而不是周冠方可。如章甫是殷周並用之冠，則我們不能因爲

某人或某種人戴章甫，即斷定其與殷有關。猶之我們現在不能因為某人或某種人穿馬褂，即斷定其與滿人有關。論語公西華說：「宗廟之事，如會同。端章甫，願為小相焉。」（先進）宗廟會同，乃重大典禮。參加其事者，穿戴似必須合時王之制。如有人以亡國民族之衣冠參加，似不相宜。據此，則章甫雖起原於殷而亦為周制所用。不過後來「奇裝異服」成為流行衣服之時，章甫不常為人所用；而儒者依然戴之，故為當時所奇怪了。歐洲自上次大戰後，生活日趨簡易。戰前中上階級，及大旅館中食客，吃飯必穿禮服。近則穿者極少，而大旅館中之招待、侍者，則依然堂哉皇也的穿禮服。久而久之，此禮服即成為古服，或成為侍者服，亦未可知，儒以相禮教書為職業，故終日穿著禮服，大搖大擺。迨後生活簡易，別人不穿禮服，而儒者仍終日穿之，所以有些禮服遂為古服、儒服了。

五　論儒與「商祝」

胡先生說：「士喪禮與既夕禮（即士喪禮的下篇），使我們知道當時的喪禮須用祝，其職務最為繁重。士喪禮二篇中明說用『商祝』凡十次。用『夏祝』凡五次。泛稱『祝』凡廿二次。舊注以為泛稱『祝』者都是『周祝』。其說甚無根據。細考此兩篇絕無用『周祝』之處；其泛稱祝之處，有兩處確指『商祝』，有一處確指『夏祝』其他不明說夏與商之處，大概都是『商祝』。」（集刊頁二五一）照我們的看法，舊注以為泛稱「祝」者都是「周祝」，其說是可通的。因為士喪禮二篇中，明分「祝」為三種，即「夏祝」，「商祝」，「祝」。士喪禮為周人之書，對於「周祝」只稱「祝」，本是很在情理的。若泛稱「祝」者亦指「商

祝」，則士喪禮中又何必作「商祝」與「祝」之區別呢？胡先生以為「細考此二篇，絕無用周祝之處。」此是不以「祝」為周祝之故。若以「祝」為周祝，則士喪禮中用周祝之處，比用殷祝還多一倍。胡先生以為「不明說夏與商之處，大概都是商祝。」其所根據是「因為此種士喪禮雖然偶有雜用夏周禮俗之處，其根本的禮節仍是殷禮，故相禮的祝當然以殷人為主。」（集刊同上）這個假定，正是胡先生文中所要證明的。所以若無別的證據，我們還覺得舊注所說，似與士喪禮的文義較合。

我並不否認士喪禮所說之禮「根本仍是殷禮」。因為我是承認「周因於殷禮」之說的。但是若說士喪禮所說之禮只是殷禮，在周只民間之殷人行而統治階級之周人不行，則大有問題。因為行士喪禮之「士」，本身就不是庶民。照其所說的那些派頭，也不是庶民所能辦的。胡先生在此點似乎也未主張此說。但在此點若未主張此說，則於三年之喪之服制，似乎也不能以為只是殷人行之，而周人不行。三年之喪亦明載於儀禮。就士喪禮這兩篇說，喪葬之禮如此的繁重。孝子要「居倚廬，寢苫枕塊，不說絰帶，哭晝夜無時，非喪事不言。歠粥朝一溢米，夕一溢米，不食菜果。」初喪之禮既如此，以後的喪服不像是幾個月可以了的。初喪的禮既如此，則以後二十五個月的三年之喪眞是「如白駒之過隙也」。關於這一點，我們於下文另有討論。

我們既不否認士喪禮所說之禮，「根本仍是殷禮」，為什麼不從胡先生所主張，以為「祝」都是「殷祝」呢？其原因是：一則胡先生所主張，與經文文義不合。二則我們以為這些禮既是殷周並行之禮，似不必以為必為殷人所包辦。經中明言夏祝，殷人包辦之局，本來已竟是不成的了。

我們再看原來的儒者是不是「商祝」呢？我們卽承認原來的儒者是殷人，士喪禮中所說祝都是商祝，商祝及祝，亦都是殷人；但若無別的證據，我們仍不能說原來的儒者就是商祝。相禮是儒者職業之一，這是對的；但相禮與作祝是兩回事。關於儒者作祝之證據，胡先生只擧二則。卽檀弓所記：「孔子之喪，公西赤爲志焉。飾棺牆，置翣，設披，周也。設崇，殷也。綢練設旐，夏也。」「子張之喪，公明儀爲志焉。褚幕丹質，蟻結於四隅，殷士也。」胡先生以爲「按士喪禮的既夕禮，飾柩，設披，都用『商祝』爲之。可見公西赤公明儀爲『志』，乃是執行士喪禮所說的『商祝』的職務。」（集刋頁二五一）「志」字作何解，胡先生未說明。我以爲此「志」字，有計劃之意。公西赤是孔門一個自命爲善於相禮者。他的志願是：「宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。」（論語先進）「小」是謙辭，所以孔子說，「赤也爲之小，孰能爲之大？」孔子死時，這個大喪，由他主持計劃，飾棺牆，置翣，設披，是照著周禮；設崇，是照著殷禮；綢練設旐，是照著夏禮。大概孔門弟子以爲孔子是大人物，所以他的喪事，兼用三代之禮。子張之喪，公明儀替他計劃。大約對於當時之禮，也少有出入，所以檀弓特記之。這與作祝皆似無關係。

六　論周易

胡先生以爲周易「需卦所說似是指一個受壓迫的智識階級，處此憂患險難的環境，待時而動，謀一個飲食之道，這就是儒。」（集刋頁二四八）胡先生又以爲易之作者，乃殷亡後之殷人。「所謂周易，原來是殷民族卜筮的書的一種。」（集刋頁同上）周易需卦之需，照其文義講應該是動詞。爻辭中，「需于郊」，「需于沙」等，皆證明此點。要把需字讀爲儒，則「儒于郊」，「儒于沙」卽爲不詞；非於儒字下加一「在」字講不通。「增字解經」，已爲不可；況且「需」讀爲「儒」，恐怕亦無別例。至於胡先生所以以周易爲殷亡後殷人之作，其理由是：㈠「全書表現出一種憂危的人生觀」；㈡「書中稱『帝乙歸妹』，『高宗伐鬼方，三年克之』，更可見作者是殷人。」（集刋頁同上）大概後世讀易之人，總不易完全脫離「易傳」之影響。若離了「易傳」，原來只作筮占用之易中，是否有「人生觀」，已是問題。至於其人生觀是否「憂危」，更屬待考了。卽令易中有此種人生觀，而亦不必與亡國民族有關，因持此種人生觀者不必皆亡國民族也。「帝乙歸妹」等，本當時幾個有名故事，不必殷人方知之。這些也不必多論。因爲照左傳上看起來，周易確是「周」易，而且是官府之書，並非民間所有。例如趙宣子聘於魯，「觀書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：『周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德，與周之所以王也。』」（左傳昭公二年）此可見雖以晉之大國，趙宣子之貴族，必至魯，又觀書於太史氏，始能見易；見後又歎周公之德，則易爲周之統治階級之書，可以想見。左傳又說：「周史有以周易見陳侯者；陳侯使筮之，遇觀之否。」（莊公二十二年）據此則周易爲周史所掌，初必王室有之。魯爲周公之後，曾分得周之「祝宗卜史」（左傳定公四年祝佗說），故能有之。陳則必有奔去之周史，始能有也。此周易之所以爲「周」易也。據此則周易非亡國殷人所作之民間之書，甚明。

七　論三年之喪

胡先生所擧以證明儒與殷民族有關之證據，要以三年之喪爲

殷禮，而且只爲殷禮，一條，爲最有力了。此說倡自傅先生，於胡先生很有用。因爲他們的說若能成立，則三年之喪不但是殷禮，而且非周禮，最合乎證明儒講殷禮之用。不過我們仔細研究起來，我們覺得傅胡二先生之說之能立與否，還是很可疑的。關於這一點我們於上第五節中，已附帶論及。玆再就胡傅二先生所提證據討論之。

孟子勸滕世子行三年之喪，滕國父兄百官說：「吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也。」而孔子說：「三年之喪，天下之通喪也。」胡先生說：「如果孔子不說誑，那就是滕國父兄百官扯謊了」；如果滕國父兄百官不扯謊，那就是孔子說誑了。胡先生認此爲一大困難。直至傅先生說出，此困難始解除。傅先生之說，卽以三年之喪乃「殷之遺禮，而非周之制度。」行於民間之殷人，而不行於統治者之周人。孔子之言，乃就前者而言；滕父兄之說，乃就後者而言。孔子與滕父兄皆不扯謊。（集刋頁二四四）

其實我們如果注意於春秋戰國爲「禮壞樂崩」之時代，則胡先生所認爲之困難，並不是困難。滕父兄所謂魯先君，照文義可指近來已死之君，原不必上指周公伯禽。例如諸葛亮說：「先帝創業未半，而中道崩殂。」此先帝乃指先主，非指高祖、光武。春秋以降，本爲「禮壞樂崩」之時代。到孟子之時，人多已不行三年之喪，及孟子勸滕世子行之，父兄狃於近習，而不欲行。此與孔子「天下之通喪也」之言，本沒有衝突。蓋孔子所說，乃禮之常；而滕父兄所說，乃近世之變也。

傅先生說：「如謂此制（三年之喪）乃周之通制，則左傳國語所記周人之制，毫無此痕跡。」（集刋頁二八八）此亦殊不盡然。胡先生卽替我們找著了痕跡。左傳說：「叔向曰：『王一歲而有三年之喪二焉。』」「『三年之喪，雖貴遂服，禮也。王雖弗遂，宴樂以早，亦非禮也。』」（昭公十五年）胡先生引此證周王事實上不行三年之喪。我在我的哲學史中卻引此以證三年之喪爲周制，爲周王所應該行而在事實上未行者。（中國哲學史商務本頁九〇）因爲三年之喪若非周制，若非王所應該行，則叔向不能以王之不行之爲非禮也。至於胡先生所引春秋文公襄公納幣逆女兩條，文公納幣，左傳以爲禮也；公羊傳以爲非禮（集刋頁二四五）。因爲行三年之喪者不一定皆主行三十六月之喪，普通是「二十五月而畢」。左傳按二十五月算，故以爲禮也。公羊傳按三十六月算，故以爲非禮。這一條我們雖不能引爲文公行三年之喪之證，因爲他可因他事而晚娶。但此條確不能引爲文公不行三年之喪之證。襄公未行三年之喪，他大概卽在滕父兄所指魯先君之內了。

喪服服制，與宗法制度有密切關係。儀禮喪服中所說之服制：子爲父，諸侯爲天子，臣爲君，父爲長子，皆服三年之喪。父爲什麼爲長子服三年之喪呢？傳曰：「正體於上，又乃將所傳重也。」（喪服傳）鄭註說：「重其當先祖之正體，又以其將代已爲宗廟主也。」殷人有兄終弟及之制，似乎不十分重視長子。今儀禮喪服中如此重視長子，則其所講一套之服制，明是周制。我說他是周制，並不否認他亦是殷制。其根本大概仍是殷制，不過爲長子三年一點，或是周人所「益」。

八　論殷民族有無「懸記」

孔子自命不凡，其當時人有以之爲「天縱」之聖人者；至少

在孟子時有「五百年必有王者興」之預言。這些都是事實。漢人之孔子受天命爲素王之說，及宋儒之道統說，皆就此推衍。不過此與殷民族無關。殷民族是否「曾有過一個民族英雄復興殷商的懸記」（集刊頁二五七），因之也很是一個問題。至少胡先生所舉之證據，不足以證明其曾有。

宋襄公有復興殷商之雄心，在公子目夷之言中可以看出。但此不必與有懸記有關。關於此一點，有一關於字句間之考證問題，可以順便提出。依左傳，當泓之戰前，「大司馬固諫曰：『天之棄商久矣。君將興之，弗可赦也已。』」「弗可赦也已」，杜預誤讀爲「弗可，赦也已。」胡先生以爲應讀「弗可赦也已」。以爲「子魚先反對襄公爭盟。到了將戰，他卻主張給楚兵一個痛快的打擊。故下文力主趁楚師未濟時擊之。」「『弗可赦也已』，即謂既要做中興殷商的大事，這回不可放過敵人了。」（集刊頁二五六至二五七）我以爲胡先生對於「弗可赦也已」之讀法是不錯的。我向來就是用這個讀法。不過胡先生對於此句之解釋，我以爲恐怕不對。我們知道子魚對於襄公圖霸，向來反對，而且向來認爲照襄公的做法，宋國必有大禍。觀於僖公二十一年襄公兩次與楚人交涉時子魚之言可見。及二十二年，「楚人伐宋以救鄭。宋公將戰，大司馬固諫曰」云云；諫是諫止其將戰，杜預的解釋本不誤。子魚以爲「天之棄商久矣」。而襄公將興之，襄公之罪是不可赦的了。即「天之所廢，誰能興之」（左傳襄公二十三年胥午語）；「違天必有大咎」（左傳僖公二十三年楚王語）之意。此是襄公將與楚戰時之言。及後果戰於泓，兩軍已對壘了，子魚爲戰術上的關係，請於楚師未既濟而擊之，襄公不聽。這是以後事，與「弗可赦也已」無關。若照胡先生的解釋，則「弗可赦也已」，應作「弗可捨也已」。不然，宋怎麼能「赦」楚呢？左傳隱公十一年鄭伯說：「天而既厭周德矣，吾其能與許爭乎？」子魚之言，正此一類的話，不必與什麼懸記有關。若專就子魚此言，似乎更可證明當時殷民族沒有什麼懸記。若有什麼懸記，襄公又自以爲是應懸記，子魚又是「主張給楚兵一個很痛快的打擊」（如胡先生所說），則子魚之言，應該是「天之棄商久矣，今天欲興之，弗可捨也已。」若照我對於「弗可赦也已」之解釋，則子魚之意，乃以爲襄公違天必有大咎；此可證明當時並沒有什麼殷民族復興之懸記。而宋襄公「寡人雖亡國之餘，不鼓不成列」，之言，亦不像有什麼自以爲上應懸記之自信力。

胡先生改商頌。玄鳥「大糦是承」，爲「大艱是承」。其理由因爲「殷自武丁以後，國力漸衰；史書所載，已無有一個無所不勝服的『武王』了」。故以爲「此詩乃是一種預言」。「這個未來的武王，能無所不勝。能用『十乘』的薄弱武力，而承擔大艱。」（集刊頁二五七至二五八）關於這一點，我們可以說，關於武王之一點，舊注中本來有些解釋，不必改字，可以講通。而且現在用甲骨文材料，研究殷史者，已發現在殷之末世，還有一個武功很大之時期（看董作賓先生甲骨文斷代研究，慶祝蔡元培先生六十五歲論文集上册頁三六六至三七三；吳其昌先生叢甄甲骨金文中所涵殷曆推證，中央研究院歷史語言研究所集刊第四本第三分頁二九七至二九九）。並不如胡先生所說：「武丁以後已無一個無所不勝服的武王了」。頌之爲體，乃舖揚過去功德，以發皇先烈者。其敘過去功德，或有不實之處。但若以將來幻想，納入頌中，恐無此例。

九　論孔子是否「與殷商有一種密切之關係」

其餘胡先生所舉之例，不過皆只足以證明孔子之自命不凡，及當時人之以他爲聖人；不足以證明殷民族有什麼懸記。而且孔子雖自命不凡，他却仍不離乎儒之態度。此點所謂儒之態度，是指儒之必須「依人成事」之一點而言。儒本是預備爲人所用之一種人。到後來其中雖有自命不凡者，不僅以教書相禮自滿，而以繼往開來，平治天下自命，但欲達其目的，仍必有人用之方可。孔子周遊列國，游說干君，無非望人之用之。甚至於有些陪臣，如費之公山弗擾，及中牟之佛肸，對魯之季氏晉之趙氏，宣布獨立之時，來召孔子，孔子也打算去。他一生志願，在於學周公。周公是否繼武王而稱王，本是一個問題。但在儒家之傳說中，周公只是一個「一人之下萬人之上」之相。孔子只以周公自許，因爲他始終自處於爲人所用之地位。他固然也說：「文王既歿，文不在茲乎？」（論語子罕）也可以說他有學文王之意，不過這是就「文」說，即就文王在儒家傳說中在文化上之地位說，在儒家傳說中，文王爲古代文化學術之繼承者，如孟子所說，「五百年必有王者興」之公式中，以文王繼湯，是其例。孔子在文化學術方面，欲繼文王之「道統」；在政治方面，欲有周公之建樹。所以說：「如有用我者，吾其爲東周乎？」（論語陽貨）所以必爲東周者，因東周乃周公之建樹也。孔子心中，必常想慕周公，故不「夢見周公」（論語述而），即自嘆其衰也，孔子始終自處於爲人所用之地位，他將死時，「明王不興，而天下其孰能宗予？」（檀弓）之言，更可證明此點。他雖有「天下宗予」之野心，而「天下宗予」仍須靠明王之興。若「明王不興」而因之天下不能宗他，他亦只好付之長歎而已。此不足爲孔子病，因原來之儒，本是爲人所用之人也。不過若以孔子爲應懸記而生之救世主比之耶穌，則此耶穌未免太「乏」了。

傅先生亦以爲「孔子儒家與殷商有密切之關係。」（集刊頁二八八）其理由爲：(一)檀弓述孔子將死時之言，「自居殷人」(二)孔子常言夏、殷、周，可見其「對於殷周，一視同仁。所謂從周，正以其『後王燦然』之故，不曾有他意。」(三)孔子欲爲東周，自比文王，「有繼周而造四代之意」，無「矢忠於周室之心」。(四)「孔子自比於老彭，老彭是殷人，又稱師摯，亦殷人，稱高宗不冠以殷商字樣，直曰：「書曰」；稱殷三仁，尤有餘音繞梁之趣。」（集刊頁二八七至二八八）按孔子本是殷人，他說他自已是殷人，不過報告事實，不見得有什麼重要意義。孔子以爲「三人行，必有我師」（論語述而）；「十室之邑，必有忠信。」（論語公冶長）所以他一生願學之人甚多。論語「衞公孫朝問於子貢曰：『仲尼焉學？』子貢曰：『文武之道，未墜於地。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有？』」（子張）孔子無所不學，所以亦無常師。但其學人，多不過取其一端。例如他自比於老彭，不過是取他「述而不作，信而好古」（論語述而）之一端。至其平生整個志願，則爲學文王周公所謂「文武之道」，如上文所說。爲什麼他自比於老彭，即爲對殷之好意，而學文王周公，則爲對周之不忠呢？稱高宗不加殷商，則因承上文「書云高宗諒陰」而言。且古時稱人，不一定必帶其國號。如言禹不必言夏禹，言桀不必言夏桀，言堯不必言唐堯，言湯不必言商湯，此例甚多。至於言「殷有三仁」乃普通尙論古人，不必有什麼故國之思。孔子不但言「殷有

三仁」，且言「周有八士」（同見論語微子）其例一也。不過傅先生在此點之主要意思，確可引人注意者，即孔子對於周制，亦常有改善之之意及其不完全矢忠於周室。不過我們如注意兩件事，即可知此一點並沒有什麼奇怪。我們知道，秦漢以前，中國並沒有像以後之眞正統一，所謂殷周之王，實是介乎後世之所謂王與霸之間。例如我們說夏殷亡國了，其實尚有杞宋在，對於周室，「有不純臣之義」，不過是名義上的服從。在這種情形之下，一般人對於周室之忠，決不能如後世一般人對於後世之天子之忠一樣。而孔子講起三代來，有「一視同仁」之樣子，亦是不足爲奇的。我們又知孔子之時，已是周室不振，「王綱解紐」之時代，孔子處此絕續之交，要想有點更改，亦是當然的；以後諸子，無不如此。不過孔子之志事，仍不過是學周公，上文已詳。又孔子之欲應公山弗擾及佛肸之召，在當時孔子之地位，本來是不生道德問題的，下文另詳。

十　論儒之起原

照我們的看法，儒之起是起於貴族政治崩壞以後，所謂「官失其守」之時。胡先生的對於儒及孔子之看法，是有點與今文經學家相同。我們的看法，是有點與古文經學家相同。所謂儒是一種有知識、有學問之專家，他們散在民間，以爲人教書相禮爲生。關於這一點，胡先生的見解，與我們完全相同。我們與胡先生所不同者，即是胡先生以爲這些專家，乃因殷商亡國之後，「淪爲奴虜，散在民間。」（集刊頁二四二）我們則以爲這些專家，乃因貴族政治崩壞以後，以前在官的專家，失其世職，散在民間，或有有知識的貴族，因落魄而亦靠其知識生活。這是我們與胡先生

主要不同之所在。

胡先生所舉以證明他的主張之證據，我們上文已略有討論。我們現在再問在貴族政治未崩壞以前能不能有散在民間之專家呢？我們以爲是不能的。胡先生以爲殷商亡國以後，原有的那些在官的專家，及殷商之貴族，皆淪爲奴虜，或散在民間；他引左傳祝佗說，及書多方，以證明殷商貴族之淪爲奴隸，以之比於「希臘的知識分子做了羅馬戰勝者的奴隸。」（集刊頁二四一）其實這個比恐怕是不對的。照祝佗所說：「分魯公以殷民六族」，「使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命於周。是使之職事於魯。」照多方所說：「爾乃尙有爾土，爾乃尙寧幹止。」照此所說，則殷商貴族，仍各有其土地，各有其人民，不過昔爲殷臣，今爲周臣而已。其分於魯者，仍各有其職事，在庶民之眼光觀之，仍是在官者。貴族政治時代，所有知識禮樂，皆貴族所專有。庶民本不能有知識禮樂，所謂「禮不下庶人，刑不上大夫。」（禮記曲禮）禮樂專家不能散在民間；在民間者皆勞力治於人之人也。

及貴族政治崩壞以後，貴族多有失勢貧窮而養不起自用之專家者。於是在官之專家，乃失業散之四方。如論語所載：「大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽，擊磬襄，入於海」（微子，從孔鄭說，以此所記爲春秋時事）之類。又如上所引左傳周史以周易干陳侯之類。貴族不能自養知識禮樂專家，於是在官之專家失業散在民間，此卽所謂「官失其守」，所謂「禮失而求諸野」也。貴族既不能自養專家，而專家之用仍不可少，如教育子弟，喪葬典禮之事，仍須專家。於是昔日在官之專家，今仍操其舊業，不過不

專爲一家貴族之專家，而成爲隨時爲人僱用，含有自由職業之性質。猶之昔日大家之自用廚子，今因主人不用，失業而自開館子。昔日主人不能自用廚子，而因亦不得不吃館子。昔日之主人中亦有因家道衰敗而自爲開館子之廚子者，如孔子即其人也。儒之初仍以伺候貴族爲多。如孔子所教弟子，多爲貴族家臣。儒所相禮之家，多爲貴族。此可於論語檀弓中見之。

這即是儒之起原。後來在儒之中，有不止於以教書相禮爲事，而且欲以昔日之禮樂制度平治天下，又有予昔之禮樂制度以理論的根據者，此等人即後來之儒家。孔子不是儒之創始者，但乃是儒家之創始者。後世既爲儒家之天下，故孔子亦爲後世之「至聖先師」。

十一　論儒俠

儒即「士」之一種。在貴族政治崩壞以前，大概沒有「士」之階級。所謂士之階級，即是一種人，不治生產，而專以賣技藝材能爲餬口之資。在貴族政治未崩壞以前，有技藝材能之專家，皆爲貴族所專養專用者，即皆是在官者，故不自爲階級。及貴族政治崩壞以後，在官之專家，流在民間以賣其技藝爲生，凡有權有錢者皆可臨時僱用之。於是士之階級出。士字之本義，似是有材能者之通稱。如書多士所說「爾殷多士」，詩文王所說「濟濟多士，文王以寧」，似皆泛指有材能者而言。論語微子所說「周有八士」，亦以士爲有材能者，然在貴族政治之時，世官世祿，未有專以賣技藝材能爲餬口之階級。及後有此種人，士之名遂專用於此種人。如戰國時國君及公子養士，其所養即此種人也。

此種人大別言之，可分爲二類：一爲知識禮樂之專家，一爲

打仗之專家；或以後世之名詞言之，即一爲文專家或文士，一爲武專家或武士。用當時之名詞言之，則一爲儒士（儒士之名，見墨子非儒下）一爲俠士。韓非子謂「儒以文亂法，俠以武犯禁」（顯學），即指此二種人也。儒爲文專家。故「衞靈公問陣於孔子。孔子對曰：『俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。』」（論語衞靈公）後世多以此乃孔子謙詞，或以爲此乃孔子惡戰爭之辭，其實孔子所說，乃是事實。儒本只是知識禮樂之專家也。

上文第二節謂儒可有弱義，我以爲儒之弱乃對於俠而言。此等文專家終日峨冠博帶（古服），咬文嚼字（古言），「言不必信，行不必果」（孟子離婁），以視武專家之「冠雄雞，佩豭豚」（詳下），「言必信，行必果」（墨子兼愛下）者，當然爲柔弱迂緩也。

十二　墨家之起原

在貴族政治未崩壞以前，出兵打仗，貴族即是將帥，庶民即是兵士。及貴族政治崩壞以後，失業之人乃有專以幫人打仗爲職業之武專家，即上述之俠士。此等人自有其團體，自有其紀律。墨家即自此等人中出；墨子所領導之團體，即是此等團體。此等人之生活，可於墨子書中見之。

何以知墨子所領導之團體，即是此等團體呢？這有許多證據。淮南子謂「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。」（泰族訓）可見墨子所領導之團體，向來是以善戰得名的。墨子公輸篇：「公輸般爲楚造雲梯之械，成。將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，十日十夜，而至於郢。」他到郢後，對楚王說：「臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚

寇矣。」可見墨子嘗率其弟子，幫人打仗。因此墨子弟子之中，有戰死者。墨子魯問篇：「魯人有因子墨子，而學其子者。其子戰而死。其父讓子墨子。子墨子曰：『子欲學子之子，今學成矣。戰而死，而子慍，是猶欲糶，糶售則慍也。』」可見學戰及實際參加戰事，乃墨子之弟子所應有之工作（墨子此段亦可解為魯人求墨子介紹其子學戰於別人，從別人戰死。如此亦可證墨子與此等打仗專家有關係）。墨子為人謀國，有時亦多從軍事之觀點立論。如墨子七患，說「子墨子曰：『國有七患。七患者何？城郭溝池不可守，而治宮室，一患也。邊國至境，四鄰莫救，二患也。先盡民力無用之功，賞賜無能之人，民力盡於無用，財寶虛於待客，三患也。仕者持祿，游者愛佼，君脩法討臣，臣懾而不敢拂，四患也。君自以為聖智，而不問事，自以為安彊，而無守備，四鄰謀之不知戒，五患也。所信者不忠，所忠者不信，六患也。畜種菽粟，不足以食之，大臣不足以事之，賞賜不能喜，誅罰不能威，七患也。以七患守城，必無社稷；以七患守城，敵至國傾。』」在墨子書中，我們又可見墨子嘗勸人養武士。墨子貴義篇：「子墨子謂公良桓子曰：『衞，小國也。處於齊晉之間，猶貧家處於富家之間也。貧家而學富家之衣食多用，則速亡必矣。今簡子之家，飾車數百乘，馬食菽粟者數百匹，婦人衣文繡者數百人。若取飾車食馬之費，與繡衣之財以畜士，必千人有餘。若有患難，則使百人處於前，數百於後。與婦人數百人處前後孰安？吾以為不若畜士之安也。』」此所謂士，明是武士。

於此可見墨子與孔子之一大不同處。孔子是「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」而墨子則講軍旅之事，而瞧不起俎豆之事之繁文縟節。墨子書中，有講守備兵法者二十篇。蓋此為其團體之衣食之資，與儒之禮樂同。

墨子公輸篇說：「公輸般九設攻城之機變，子墨子九拒之。公輸般之攻械盡，子墨子之守圉有餘。」墨子備城門以下，多講守備之法，及守備器械。蓋武士原本為打仗專家；及後因戰爭器械進步，武士中如墨子所領導之團體，且亦為製造戰爭器械之專家。遇參加戰事時，則皆攜其新式器械加入。如墨子所說：「臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器在宋城上而待楚寇矣。」墨子等既精於製造器械，則對於物理學算學等之知識必亦較進步；所以墨經中有關此方面之研究。

十三　論儒俠之共同道德

儒墨雖不同，而皆為賣技藝材能之專家。有權力者皆可臨時用之。如一時無人用之，則卽有失業之象。孟子說：「孔子三月無君，則皇皇如也。出疆必載贄。」「古之人三月無君則弔。」「士之失位也，猶諸侯之失國家也。「士之仕也，猶農夫之耕也。」（孟子滕文公下）其求用之急可見。至於墨之亦為人用，則呂氏春秋上德篇所記墨者鉅子孟勝事，最可證明。孟勝受了楚國陽城君之委託，替他守國。「毀璜以為符，約曰：『符合聽之。』」後來陽城君犯了罪，出走於外。「荊收其國。孟勝曰：『受人之國，與之有符。今不見符，而力不能禁，不能死，不可。』其弟子徐弱諫孟勝曰：『死而有益陽城君，死之可矣。無益也，而絕墨者於世不可。』孟勝曰：『不然，吾於陽城君也，非師則友也；非友則臣也。不死，自今以來，求嚴師，必不於墨者矣。求賢友，必不於墨者矣。求良臣，必不於墨者矣。死之所以行墨者之義，而繼其業者也。』」這就是說：我們受人之託，須忠人

之事。否則墨者之招牌一壞，以後再沒有人敢用墨者了。孟勝果死之。「弟子死之者八十三人。」受人之託，忠人之事。當時所謂「士爲知己者死，女爲悅己者容。」（戰國策記豫讓語）後世所謂「食王的爵祿，報王的恩。」此乃士之道德，武士固如此；文士亦然。文士若只教書相禮，原沒有大干係。但若做官有職守，或有守土之責時，則其責任，亦卽重大了。「曾子曰：『可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與，君子人也。』（論語泰伯）文士旣做官守土，則往往亦須參加軍事。「君子曰：謀人之軍師，敗則死之；謀人之邦邑，危則亡之。」（禮記檀弓）此可見文士方面亦謂受人之「託」「寄」，或爲人辦事，皆須盡忠爲之，如有不濟，則須以身殉之。左傳所記子路死衞亂事甚詳。衞太子蒯聵欲復國。與其姊，衞大臣孔悝之母，定計，入於孔悝家中。「迫孔悝於厠，強盟之，遂刼以登臺。欒寧將飮酒，炙未熟，聞亂，使告季子。」季子卽子路，時爲孔氏宰。「季子將入，遇子羔將出，曰：『門已閉矣。』季子曰：『吾姑至焉。』子羔曰：『弗及，不踐其難。』季子曰：『食焉不避其難。』子羔遂出。子路入，及門。公孫敢門焉。曰：『無入爲也。』季子曰：『是公孫也，求利焉而逃其難。由不然，利其祿必救其患。』有使者出，乃入。曰：『太子焉用孔悝，雖殺之，必或繼之。』且曰：『太子無勇，若燔臺半，必舍孔叔。』太子聞之懼。下石乞孟黶敵子路，以戈擊之，斷纓。子路曰：『君子死，冠不免』，結纓而死。孔子聞衞亂，曰：『柴也其來，由也死矣。』」（左傳哀公十五年）子路爲孔氏宰，以死救孔悝；此可與孟勝死陽城君難事，先後輝映。不過儒士對於死難一點似有時不如俠士之板執。孟子說：「可以死，可以無死，死傷勇

。」（孟子離婁下）蓋儒家注重「時中」，「可以死，可以無死」，須視當時情形而定，不能執一一定的規律以應一切的事變。如此次衞亂，子羔卽以爲「弗及，不踐其難。」而子路則以爲「食焉，不避其難。」蓋子羔純爲儒而子路則近於俠也（子路似原來俠士出身，詳下）。孔子亦知之，故聞衞亂卽曰：「柴（卽子羔）也其來，由也死矣。」

士如受某人之用，則卽忠於其事。反之如未受某人之用，則士對之亦無任何義務。如公山弗擾以費叛，召孔子，孔子欲往。佛肸以中牟叛，召孔子，孔子亦欲往。後世對此，頗有懷疑孔子何以欲往從叛逆者。但孔子在當時雖亦受弟子之責難，而弟子未有以君臣之義責之者。因孔子並未爲季氏及趙氏之臣，故對之亦無任何義務也。

有權力者對於士，可以臨時用之。士對於用之者之義務，亦只對於其所託之事，或對於在其用之之時所發生應辦之事，盡忠竭力而止。如孟勝受陽城君之託，只守國一事。如有符來，孟勝將「國」交出卽止。但因無符來，又不能禁止別人收國，所以孟勝非「死之」不可。又士之報用之者之程度，亦視用之者之待遇若何而異。「孟子告齊宣王曰：『君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。』」（孟子離婁下）下文孟子又與宣王辯論在如何情形之下，臣方與舊君有服。子思亦論此事（見禮記檀弓）。戰國時有名的俠士豫讓亦說：「范中行氏以衆人遇臣，臣故衆人報之。知伯以國士遇臣，臣故國士報之。」（戰國策趙策）可見這一方面之道德，在儒俠均是一樣。

十四 論墨家與普通俠士不同之處

墨家雖出於俠，而與普通的俠，有不同處。亦猶儒家雖出於儒，而與普通的儒，亦有不同處。墨家與普通的俠不同處，大約有三點可說。

㈠俠士爲幫人打仗專家，而墨家者流爲有主義的幫人打仗專家。墨子非攻，專替被攻者之弱小國家打仗。如公輸篇所說，墨子聞楚將攻宋，即趕緊自往楚國勸止攻宋，並先遣其弟子三百人持其守具，在宋城上，等候楚兵。墨子備城門以下二十篇，大約皆講守備之器械及守備之法。攻人之器械及攻人之兵法，墨子特意不講。

㈡墨子不僅爲有主義的打仗專家，且亦進而講治國之道。墨子魯問篇云：「子墨子曰：翟嘗計之矣。翟慮耕而食天下之人矣。盛，然後當一農之耕。分諸天下，人不能得一升粟。藉而以爲得一升粟，其不能飽天下之飢者，既可睹矣。翟慮而衣天下之人矣。盛，然後當一婦人之織。分諸天下，人不能得尺布。藉而以爲得尺布，其不能煖天下之寒者，既可睹矣。翟慮被堅執銳，救諸侯之患。盛，然後當一夫之戰。一夫之戰，其不御三軍，既可睹矣。翟以爲不若誦先王之道，而求其說。通聖人之言，而察其辭。上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治。匹夫徒步之士用吾言，行必脩。」「被堅執銳，救諸侯之患」，正是普通俠士之行爲。墨子以爲此不過一夫之勇，故更進而講求治國平天下之道。此亦正如儒家者流，自講求禮樂制度，進而講求治國平天下之道也。墨子於此點，似受孔子儒家影響。故淮南子要略云：「墨子學儒者之業，受孔子之術。」

㈢俠士之團體中本自有其道德，墨子不但實行其道德，且將此道德系統化，理論化，並欲使之普遍化，以爲一般社會之公共的道德。關於此點，下文當詳述之。

十五 論儒家墨家之教義之社會的背景

士之階級之人，爲社會上之流動分子。在貴族政治時代，貴族及在官者，下及庶民，皆世守其業。貴族世有其土，世治其民。在官者之專家及庶民，世辦其事，世奉其君，並無流動分子。及貴族政治崩壞，乃有失去世業之流民，以構成士之階級。此失去世業之流民，大約可分爲二種：一爲昔日在官之專家，如祝宗卜史，禮官樂工，而今失職者，或爲昔日之貴族而今失勢者。此等上層失業之流民，多成爲儒士。其原業農工之下層失業之流民，多成爲俠士。猶之今日知識階級之人，多來自社會之中上層；而當匪當兵者，多來自社會之下層。故儒士所擁護之制度，及所行所講之道德，多當時上層社會所講所行者。而俠士所擁護之制度，及所講所行之道德，多爲當時下層社會所講所行者。在此方面，儒士與俠士不同。儒家出自儒士，將儒士所擁護之制度，及其所講所行之道德，系統化，理論化，並欲以之普遍行於一般社會。墨家出自俠士，亦將俠士所擁護之制度，及其所講所行之道德，系統化，理論化，並欲以之普遍行於一般社會。所謂「各欲以其道易天下」。在此方面，儒家與墨家又正相同。

儒士多來自社會上層之失業流民。此可於孔子、孔子之起居排場中見之。墨子備梯篇說：「禽滑釐子，事子墨子，三年，手足胼胝，面目黧黑。役身給使。不敢問欲。子墨子其哀之，乃管酒塊脯，寄於大山，昧葇坐之，以醮禽子。」墨子師弟起居之簡

單刻苦，以視孔子之「以吾從大夫之後，不可徒行。」（論語先進）「食不厭精，膾不厭細。」「沽酒市脯不食。」（論語鄉黨）及孟子「後車數十乘，從者數百人」（孟子滕文公下）之排場，所差甚大。墨子貴義篇說：「子墨子南游於楚，見楚獻惠王。獻惠王以老辭。使穆賀見子墨子。子墨子說穆賀，穆賀大悅。謂子墨子曰：『子之言則誠善矣。而君王，天下之大王也，毋乃曰，賤人之所爲，而不用乎？』」墨子之道，爲賤人之所爲，則其所主張之制度，及所講所行之道德，乃近於下層社會者，可以見矣。

兼愛爲墨家最有名之學說。其最後目的，欲使天下人皆視人如己，互相幫助。「以兼爲正，是以聰耳明目，相與視聽乎。是以股肱畢強，相爲動宰乎。而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所待養，以終其壽。幼弱孤童之無父母者，有所放依，以長其身。」（兼愛下）大約俠士之團體中，皆主「有福同享，有馬同騎」，墨子所領導之團體中，似確講并行此道德。墨子耕柱篇說：「子墨子游荊耕柱子於楚。二三子過之，食之三升，客之不厚。二三子復於子墨子曰：『耕柱子處楚無益矣。二三子過之，食之三升，客之不厚。』子墨子曰：『未可知也。毋幾何，而遺十金於子墨子曰：『後生不敢死，有十金，願夫子之用之也。』子墨子曰：『果未可知也。』」此可見墨子所領導之團體中，皆有錢大家花，有飯大家吃也。又魯問篇，墨子謂弟子曹公子云：「今子處高爵祿，而不以讓賢，一不祥也。多財而不以分貧，二不祥也。」以富濟貧，亦墨子所領導之團體中所講所行之道德。此道德即後世之「俠義」團體中亦講之行之。墨家兼愛之教，即將此道德理論化，並欲以之普遍化於一般社會也。儒家持其宗法之觀點，故主張愛有差等。以爲如愛無差等，則不足以別親疏。

故曰：「墨氏兼愛，是無父也。」（孟子滕文公下）

孔子弟子中，子路似係一俠士出身者。史記謂：「子路性鄙，好勇力，志伉直，冠雄雞，佩猳豚陵暴孔子。孔子設禮，稍誘子路。子路後儒服委質，因門人請爲弟子。」（仲尼弟子列傳）集解徐廣引尸子曰：「子路，卞之野人。」據此，則子路出身於下層社會並先爲俠士甚明。「冠雄雞，佩猳豚，」似爲當時俠士之服飾。子路爲孔子弟子後，其以前所學，仍未盡改。如孔子以軍旅之事爲「未之學」而子路則喜軍旅。他的抱負是：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。」（論語先進）他又「願車馬，衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾。」（論語公冶長）皆俠士道德，孔子對於他，大概很看不慣。他所以說「由也好勇過我，無所取材。」（論語公冶長）又說「野哉由也。」（論語子路）又說「爲國以禮，其言不讓，是故哂之。」（論語先進）子路死時之慷慨捐生，亦近俠士，詳上。

尚同爲墨家之政治學說，其說以爲政府之起原，乃人鑒於無主則亂之害，「是故選天下之賢可者，立以爲天子。」天子政長既立，則其下皆須絕對服從之。「上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。」（墨子尚同上）此對上絕對服從之道德，亦似爲俠士之團體中所講所行者。墨子所領導團體中，以鉅子爲首領，衆皆從其號令。呂氏春秋記孟勝將死陽城君之難，「使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者八十三人。二人已致令於田襄子，欲反死孟勝於荆，田襄子止之曰：『孟子已傳鉅子於我矣。』不聽，遂反死之。墨者以爲不聽鉅子。」（上德篇）又腹䵍爲墨者鉅子，其子殺人，秦惠王已赦之。「腹䵍對曰：『墨者之法，殺人

者死，傷人者刑，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者天下之大義也。王雖爲之賜，而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。』不許惠王，而遂殺之。」（呂氏春秋去私篇）此皆可見尙同爲墨子所領導團體中之道德，卽後世「俠義」團體中亦繼續行之。儒家依其宗法之觀點，以父子之關係，例君臣之關係，故在其心目中，治者對於被治者之關係，不若此嚴峻。又墨子尙同篇中所說「選天下之賢可者，立以爲天子，」初視之，似頗突兀，因中國政治哲學中，向無此說也。若知此說本出於俠士團體中所行之道德，則可知其並非自天降下。蓋俠士團體之首領，其第一次固可由推選而來。後世「俠義」團體中，如水滸傳中所說晁蓋宋江之取得首領地位，亦皆由推選來也。

信有有人格的上帝及鬼神之存在，能賞善罰惡，本爲下層社會之人之信仰，至墨子時，因當時經濟、政治、社會、思想，各方面所起之變化，此等舊信仰亦漸不能維持人心。墨子以爲世亂之源，起於此等舊信仰之失墜，故竭力提倡此等舊信仰，而有天志明鬼等學說。此亦猶儒家者流以爲世亂之源，起於傳統的制度之崩壞，故竭力擁護傳統的制度，而有正名等學說。皆不悟舊信仰之失墜及舊制度之崩壞，乃世變之結果，而非其原因。在此方面，儒墨同爲守舊的。不過一守原來上層社會之舊，一守原來下層社會之舊耳。

節葬短喪，亦爲就下層社會之人之觀點，所立之主張。蓋厚葬久喪，自下層社會窮人之觀點視之，尤爲有更改之必要。蓋下層社會之窮人，既窮而又須每日工作，方能餬口。厚葬則須多花錢，久喪則妨礙作事。不如富人之有錢、有閒，多花錢無大關係，不作事亦無大關係。墨子純就此觀點立論，以反對厚葬久喪。

且創爲新制，以資遵守。墨子節喪下云：「子墨子制爲葬埋之法，曰：『棺三寸，足以朽骨。衣三領，足以朽肉。掘地之深，氣無菹漏。氣無發洩於上。壟足以期其所則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，佴乎祭祀，以致孝於親。』」此明言墨子制爲葬埋之法，則此法爲新制也。節葬下又云：「今執厚葬久喪者言曰：厚葬久喪，果非聖王之道；夫胡說中國之君子，爲而不已，操而不擇哉？」由此更可知墨家所主張乃墨子就下層社會窮人之觀點所立之新制；儒家所主張，乃當時上層社會之君子所應行之成規。

節用非樂，亦就下層社會窮人之觀點，以反對上層社會之人之奢侈享受。儒家則就上層社會之人之觀點，以主張貴賤之分，禮樂之用。

墨子所領導之團體，亦爲製造戰爭器械專家。故墨經中有關於物理學算學等方面之研究，上文已詳。因有此研究，故亦有就此研究推衍而純講推理方法之處。故墨經中亦講及邏輯及知識論方面之問題。

就以上所論，則儒家墨家之所以不能同，而立於相反的地位，實有必然的理由。在當時墨翟與孔子並稱，亦非無故；蓋二人所代表之學派，皆具有甚深的社會背景，及甚大的社會勢力也。後儒家得勢，墨家不振，亦有其必然的理由。蓋歷代之統治者，無論其出身如何，一爲統治者，卽爲上層社會之人，故必用就上層社會觀點立論之政治社會哲學也。然墨家雖不振，而俠士之團體，及其中所講所行之道德，則仍繼續存在。後世水滸傳等小說中所寫，及後世秘密會社中所有之人物道德，是其表現也。不過此等人常被壓於社會之下層，爲「士君子」所不道而已。

自晚周至清末，中國社會，未有大變。儒士俠士，皆繼續存

在，皆攏其技藝才能，以備有權力者之用之。即如水滸傳中之人物，其最後志願，亦爲願受招安，以圖「上進」。又如黃天霸之「改邪歸正」，是其例也。所謂「學成文武藝，賣於帝王家。」此一般「士」之心理也。

其有雖有技藝材能，而不屑，或不願「賣於帝王家」者，則爲隱士。道家之學，即出於隱士，已詳於余之中國哲學史中。孔子一生，屢與隱士接觸。論語中所記「有若無，實若虛」，「犯而不校」，「以德報怨」，大約即此等人之主張也。

此外陰陽家者流，出於方士；名家者流，出於辯士；法家者流，出於法術之士；當別論之。

附　原儒墨補

在原儒墨一文中，我說：儒家出於文士，墨家出於武士，換言之，即儒家出於儒；墨家出於俠。但儒之一字，在晚周較早的書中固常見，而俠之一字則在晚周較晚的書中，方始見。如果在晚周較早的書中，未見俠字，我們何能斷定在墨子以前或其同時即有俠？如果我們不能斷定在墨子以前或其同時即有俠，我們何能說墨家出於俠？這一點我們須首先討論。

在原儒墨一文中，我所謂俠或俠士，本來是指以幫人打仗爲職業之一種人。我們現在所需要者，是證明在墨子以前或其同時有這一種人。只要在墨子以前或其同時有這一種人，我們在原儒

* 本文原載清華學報第十卷第四期（一九三五年十月）

墨一文中所持之見解，即仍可持之。至於此種人在當時是否稱爲俠，則係另一問題，對於我們在原儒墨一文中所持之主要見解，無大關係。

管子小問：「公曰：『請問戰勝之器。』管子對曰：『選天下之豪傑，致天下之精材，來天下之良工，則有戰勝之器矣。』」「公曰：『然則取之若何？』管子對曰：『假而禮之，厚而勿欺，則天下之士至矣。』」又管子立政九敗解：「人君唯勿聽兼愛之說，則視天下之民如其民，視國如吾國，如是則無并兼攘奪之心，無覆軍敗將之事。然則射御勇力之士不厚祿，覆軍殺將之臣不貴爵。如是則射御勇力之士出在外矣。我能毋攻人可也，不能令人毋攻我。彼求地而予之，非吾所欲也，不予而與戰，必不勝也。彼以教士，我以敺衆；彼以良將，我以無能，其敗必覆軍殺將。」此所謂「天下之豪傑」，「天下之士」，及「射御勇力之士」，在「天下」隨便往來，有貴爵，「假而禮之」，厚祿，「厚而無欺」，則雖在「天下」者，亦可「取之」使來。如無此則雖在本國者，亦必「出在外矣」。照行徑看來，這種人正我們所說之以幫人打仗爲職業之武專家或武士。又孟子謂齊宣王曰：「抑王興甲兵，危士臣，然後快於心與？」（孟子梁惠王）墨子謂：「昔者越王勾踐好勇，教其士臣三年。」（墨子兼愛下）此皆「士」「臣」並稱，將「士」與「臣」分爲兩類。或者「臣」乃君上自屬之人民，「士」乃招來之武士。此點雖不敢十分確定，但就管子所說觀之，則當時實有以幫人打仗爲職業之武專家或武士。此種武士在貴族政治未崩壞之時不能有。在貴族政治未崩壞時，出兵打仗，貴族各率其民，貴族即是將帥，庶民即是兵卒。必在貴族政治崩壞以後，社會上方有含有自由職業性質之流動分

子。文士武士卽其中之二大流品。

關於上所引管子二段，尙有兩點須揷入說明。第一點卽：小問一段雖可認爲係記述管子之言，但立政九敗解一段則明係墨家兼愛非攻之學說已行後之情形，何足以證明關於墨子以前或其同時之事？關於這一點，我們須知戰國時代乃春秋時代之延長。戰國時代所有之社會情形，大概在春秋時代卽已有之。不過戰國時代之社會變化，在性質上比春秋時代深刻，在範圍上比春秋時代擴大。戰國之於春秋，雖「踵事增華，變本加厲」，然實如「大輅之於椎輪」也。固然若只有立政九敗解一段，我們不能對於關於墨子以前或其同時之事，有所斷定，但與小問一段聯起來看，則二段卽可互相證成。

尙須揷入說明之第二點卽：照立政九敗解一段所說，則兼愛非攻之學說，對於「射御勇力之士」甚不利，因此種學說行，則此種人將無事可作也；墨家正提倡此種學說。何得謂墨家出於此種人？關於此點，我們須聲明。我們只說墨家出於此種人，並非以爲墨家之徒只卽是此種人。墨家與普通武士不同之處，我在原儒墨一文中已詳加說明。墨子出於武士，而主張與武士不利之學說，正如孔子雖出於 以教書相禮爲職業之文士，而却不以禮之繁文縟節爲可貴。如孔子云：「禮與其奢也寧儉。」（論語八佾）又云：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（論語陽貨）如專就相禮之職業說，則禮文愈繁，相禮者愈有事做。但孔子卻不主張禮以繁爲貴者，因孔子雖出於文士，而却非只卽文士也。兼愛本武士之道德；非攻乃當時普通的主張。但別家主張非攻，不過止於口說。墨家則有有組織的實力，以推行此主張。墨家之團體，能實際參加戰事，且有自製之守具，代被侵略者

守禦，以抵制強者之侵略。此乃事實。吾人對於此事實，可有兩種看法，一種看法卽以爲兼愛非攻之學說，及抵制侵略之團體組織，皆墨子所手創，前無古人，非有所因襲；此卽傳統的看法。第二種看法則以爲凡一種學說之發生，必有其社會的背景，一種組織之成立，必有其社會的根據；故墨家之學說組織，亦有所因襲；此卽吾人所持之看法。依此看法，則墨家之團體組織，非爲前無古人之新創，乃當時本有此等團體，而墨家之團體，乃其中之有主義者。此等「能征慣戰」之團體，只可於武士中求之。

至於墨家之團體以外之其他無主義的武士團體，先秦書中，亦間有述及者。呂氏春秋說：「昔者秦繆公乘馬而車爲敗，右服失而野人取之。繆公自往求之。見野人方將食之於岐山之陽。繆公歎曰：『食駿馬之肉而不還飲酒，余恐其傷汝也。』於是徧飲而去。」後一年秦晉韓原之戰，「晉人已環繆公之車」。「野人之嘗食馬肉於岐山之陽者三百有餘人，畢力爲繆公疾鬬於車下，遂大克晉。」（仲秋紀愛士）此三百餘人，似卽是一種武士團體。此段我在原儒墨中未引，因爲此所謂野人安知非卽鄉下農民，先時吃過繆公馬肉，後而彼徵發應戰者。由此言之，則此所謂野人，不必卽是武士。不過繆公所失馬不過右服一匹，安能供三百餘人之食？且農人食馬，何必去岐山之陽？或者食繆公之馬者，乃一三百餘人之流動武士團體，繆公不罰此團體而又賜之酒。及韓原之戰，此團體之武士從戰，因感激而特別奮勇。其食馬與從戰皆團體的行動。如此解釋，亦尙合理。

盜跖似乎也是一個武士團體之首領。莊子盜跖說盜跖是柳下惠之弟，「從卒九千人，橫行天下，侵暴諸侯。」此說雖不必可靠，但其人總在孟子以前或其同時，因爲孟子曾說及他（孟子盡

心上）。他的「從卒」雖未必即有九千，但亦必有相當之衆。他所領導之團體之內部，是極有組織的。呂氏春秋說：「跖之徒問於跖曰：『盜有道乎？』跖曰：『奚啻其有道也！夫妄意關內中藏，聖也，入先，勇也；出後，義也；知時，智也；分均，仁也不通此五者而能成大盜者，天下無有。』」（仲冬紀當務）他的團體之內部組織，是道德的，所以莊子胠篋說：「跖不得聖人之道不行」。尤可注意者，即其在團體內實行「分均」，此即所謂「有福同享，有馬同騎」，乃武士團體中所有之道德也。因講墨子而連及盜跖，似乎不倫不類。但依我們的看法，墨子與盜跖實乃武士之兩極端代表。盜跖如受了「招安」，「改邪歸正」，率其徒衆「到邊疆上一槍一刀，圖個封妻蔭子」，他便成爲普通的武士。他如再進一步，計劃把他的團體內所行之道德，推行於全社會，並依其主義參加戰事，他便成爲墨子。

上所述係有組織可見之武士團體。此外武士之以個人著名者甚多，如孟子所稱之北宮黝、孟施舍，俱以善「養勇」得名。又呂氏春秋說：「齊之好勇者，其一人居東郭，其一人居西郭，卒然相遇於塗，曰：『姑相飲乎？』觴數行，曰：『姑求肉乎？』曰：『子肉也，我肉也，尙胡革求肉爲？』於是具染而已，因抽刀而相啖，至死而止。」（仲冬紀當務）此以自己之肉，「與朋友共」，實行武士道德之極端的例也。呂氏春秋又說：「戎夷違齊如魯，天大寒而後門，與弟子一人宿於郭外。寒愈甚，謂其弟子曰：『子與我衣，我活也，我與子衣，子活也。我國士也。爲天下惜死。子，不肖人也，不足愛也。子與我子之衣』。弟子曰：『夫不肖人也，又惡能與國士衣哉？』戎夷太息歎曰：『嗟乎！道其不濟矣夫！』解衣與弟子，夜半而死。弟子遂活。」（恃君覽

，長利）此乃一未得志之士之流浪圖，觀戎夷之「遂解衣與弟子」，知其先之不欲解衣，之眞「爲天下惜死」。其命弟子解衣，及後自解衣，皆實行一切「與朋友共」之道德。此段雖未明言戎夷爲武士，但就其言行觀之，似可以爲其是。

大概在晚周無論文士武士，均只稱爲士，或均可只稱爲士。士在當時，本爲以賣技藝材能爲餬口之人之通稱。此等技藝材能，大別爲文武兩途，所謂「文能安邦，武能定國」者。此等人在社會上之地位，比一般庶民高，故往往與庶民分別言之。如管子謂：「官長任事守職，士修身功材，庶人耕農樹藝。」（五輔）荀子謂：「好士者強，不好士者弱。愛民者強，不愛民者弱。」（議兵篇）但若以民指非君上非貴族之人，則士亦爲民而居其首，所謂士農工商者是。管子小匡及國語齊語所說士農工商，各「定」其「居」、各「成」其「事」之制度，雖不必係齊桓公及管仲所眞已施行者，然其議論乃承認當時社會之新興事實，乃當時新社會之反映，則可斷言。此新社會乃以後二千餘年社會之輪廓，截至清末止，其中雖有小變而大體則仍舊也。所須注意者，即先秦所謂士，可指文士亦可指武士。管子問說：「問士之有田宅，身在陳列者，幾何人，餘子之勝甲兵，有行伍者，幾何人。」孟子謂齊宣王：「抑王興甲兵，危士臣，搆怨於諸侯，然後快於心與。」（孟子梁惠王）墨子謂：「昔者越王勾踐好勇，敎其士臣三年。」（墨子兼愛下）此所謂士皆武士也。

墨子非鬬，似與武士不合。然見侮則鬬，乃士之道德，非只武士之道德。呂氏春秋謂：「齊王謂尹文曰：『寡人好士』，尹文曰：『願聞何爲士』。王未有以應。尹文曰：『今有人於此，事親則孝，事君則忠，交友則信，居鄉則悌，有此四行者，可謂士

乎？』齊王曰：『此眞所謂士矣』。尹文曰：『王得若人，肯以爲臣乎？』王曰：『所願而不能得也。』尹文曰：『使若人於廟朝中，深見侮而不鬭，王將以爲臣乎？』王曰：『否！夫見侮而不鬭，則是辱也；辱則寡人弗以爲臣矣。』」（先識覽正名）見侮則鬭，乃士之一重要道德，儒家仍主張士須有此道德，故「子夏之徒」謂墨子曰：「狗豨猶有鬭，惡有士而無鬭矣？」（墨子耕柱）墨子主張非鬭，宋牼更進而主張「見侮不辱」。但吾人不能因此而否認墨家之出於士，故亦不能因此而否認墨家之出於武士。且鬭爲個人之自由行爲。墨子注重紀律組織，其先儒家而非鬭，或即因此，亦未可知。

墨家非鬭，而戰國後期之俠則極好鬭。見侮則鬭之道德，俠最能行之。墨家有有組織之行動。而俠之行動，則多屬個人的。韓非子曰：「行劍攻殺，暴懒之民也，而世尊之曰：磏勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰：任譽之士。」（韓非子六反）又曰：「今兄弟被侵，必攻者，廉也；知友辱，隨仇者，貞也。廉貞之行成，而君上之法犯矣。」故「儒以文亂法；俠以武犯禁。」（同上五蠹）此等之俠，乃武士之一種。在原儒墨一文中，我以俠士指武士，就俠之一字在當時之意義言，實有未當。但就後來俠之一字之一般的意義言，則求一字與儒相對，可以表示武士之特性者，實以俠字爲較適。司馬遷曰：「今游俠，其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡死生矣。而不矜其能，羞伐其德。」（史記游俠列傳）此爲俠字在後來所提示之一般的意義，而武士之美德特性，已大半可以表示。此所以在原儒墨一文中，以俠士與儒士對稱也。

爲免除誤會計，原儒墨一文中所謂俠士，可直以武士稱之。淮南子引楚人佽非之言曰：「武士可以仁義之禮說也，不可刦而奪也。」（道應訓）是武士亦已有之名詞。

但武士之名，究爲少見；而儒之名則常見。雖在許多地方，士明指武士，然武士之名少見之事實，似究可證明在先秦社會中，武士與儒士，不能有同等重要的地位。關於此點，吾人須注意者，即中國書中關於社會情形之記載，向來極少。先秦書中即言及儒亦多係指儒家之儒，而非指儒家所自出之儒士之儒。在先秦書中，若除去儒家之儒，則儒士之儒亦未爲甚多見。

在原儒墨一文中，我以爲諸子皆出於士之階級，而士之階級之興起，乃由貴族政治之崩壞，在官專家之失業。但若果如此，則在官專家之衆，宜莫過周室。如此則諸子之興，應在王室所在之地，何以遠在鄒魯？關於此點，有兩點可說。就第一點言之。周室王官雖最完備，專家雖最多，但宗周殘破，文物喪失；東遷之後，王室規模，已不如前。魯爲周公之後，文物完備，未經殘破。宗周滅後，魯爲東方文化中心，實爲應有之事。就第二點言之，則一種歷史上大運動之興起，固爲環境時勢所造成，而領袖人物，亦關重要。諸子家學之興，孔子開其先路。孔子爲魯人，故鄒魯爲儒家之根據地。以後諸家，均直接間接受儒家之影響，故對於諸子之學之興，鄒魯居重要地位。

在原儒墨一文中，我以爲昔日在官之專家，如祝宗卜史，禮官樂工，而今失職者，或爲昔日之貴族而今失勢者，此等上層失業之流民，多成爲儒士；其原業農工之下層失業流民，多成爲武士。但在貴族政治未崩壞以前，出兵打仗，貴族即是將帥；且就世界歷史之一般通例觀之，掌統治權之貴族，必勇敢善戰；何能

謂周末失勢貴族，多能文而不武？關於此點，吾人須注意者，即掌統治權之貴族，其取得統治權，原憑優勢武力。故在其統治之初，仍保持其勇敢善戰之特性。但其享受既久，日趨墮落，視戰爭爲畏途，而逐漸失其打仗之技能；此在歷史上例證甚多。左傳記齊魯長勺之戰謂：「齊師伐我，公將戰，曹劌請見，其鄉人曰：『肉食者謀之，又何間焉？』劌曰：『肉食者鄙，未能遠謀。』」（莊公十年）人若世代「肉食」，久之未有不「鄙」者。然既「鄙」之貴族，雖已失其祖宗之「眞才實學」，然其禮儀嫻熟，言談漂亮，則或有過其祖宗者。及其失勢以後，若憑其對於禮儀文辭之知識以餬口，則即成儒士。至於社會下層之人，對於所謂教育，既無緣領受，一旦失業，惟有賣其體力，以爲餬口。在非工業社會之內，賣體力之市場有限。失業之窮人，一部分惟有當兵與當匪，此情形蓋自古已然，非止於今爲烈。當兵之社會下層之人久之專以此爲職業，即成爲武士。

在原儒墨一文中，我以爲在先秦及漢初孔墨並稱，蓋二人所代表之學派皆具有甚深的社會背景，及甚大的社會勢力也。後世以孔子爲至聖先師；以爲文聖人；又於孔子之文聖人之外，以關羽或關羽及岳飛爲武聖人；於「文廟」之外，又立「武廟」。實則依其在歷史之地位，孔子固可爲後世之文聖人而無愧；但關岳在歷史中之地位，則遠非孔子之比。故以關岳爲武聖人，與孔子抗衡，實爲不類。與孔子抗衡之武聖人之稱，實則惟墨子足以當之。

釋論語的「仁」—孔學新論

徐復觀

屈萬里先生在「仁字涵義之史的觀察」的大文中（見民主評論五卷二十三期），指出仁字出現得很晚；而論語上所說的仁，和孟子以後所說的仁，內容上有廣狹之不同；這確係事實。但論語這種內容廣泛的仁字，是否能找出一個中心觀念加以貫串，因而了解其在文化史上到底有一種什麽確定的意義，去歲孔子誕辰我在台中省立師範學校的講演中，曾作過一次初步的嘗試。現更寫此文，略加闡述。若因此而對孔學精神之發掘，能稍有所裨補，則始願誠不及此。

一

首先我們根據下述三端，可以確定「孔學」即是「仁學」。孔子乃至孔門所追求，所實踐的都是以一個仁字爲中心。

第一、孔子下面的一段話，可以看作是他的自述。

> 君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。（里仁）

同時公認爲最後傳孔子之學的曾子，他下面所說的一段話，正是孔子的話的申述。

> 士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？（泰伯）

第二、孔子博學多能，但一切都是從一個中心點出發，並歸結到一個中心點。這個中心點即是「仁」。孔子說：

* 本文原載民主評論第六卷第六期，民國四十四年三月。

參乎，吾道一以貫之。曾子曰唯。子出，門人問曰，何謂也。曾子曰，夫子之道，忠恕而已矣。（里仁）

子曰，賜也，汝以予為多學而識之者與？對曰，然。非與？曰，非也。予一以貫之。（衞靈公）

子貢問曰，有一言而可以終身行之者乎？子曰，其恕乎？己所不欲，勿施於人。（同上）

證以「強恕而行，爲仁莫近焉」的話，一以貫之的忠恕，也止是「爲仁」。

第三、孔子對於門弟子好學不好學的批評，也是以仁爲標準。「季康子問弟子孰爲好學，孔子對曰，有顏回者好學，不幸短命死矣」（先進）。孔子爲什麼特別稱顏子爲好學呢？因爲

回也其心三月不違仁。其餘則日月至焉而已矣。（雍也）

由上所述，可知論語一書，應該是一部「仁書」。即是應該用「仁」的觀念去貫穿全部論語，才算眞正讀懂了論語，但是，問題的關鍵還是在：「仁」到底指謂的是什麼？

孔子對於門弟子問仁的答覆，不僅因人而不同；即使對於同一個人的答覆，前後也常不一致。例如樊遲一個人問了三次，孔子便有三種的答法。

樊遲問仁，曰，仁者先難而後獲，可謂仁矣。（雍也）

樊遲問仁，子曰，愛人……。（顏淵）

樊遲問仁，子曰，居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可廢也。（子路）

在同問而異答中，仁的概念，若不是從彼此內在的關連中所發展出來的一個高級概念，則此概念之自身可說是毫無內容，其概括性只像一隻裝雜貨的籃子。這種概括性是可有可無的。論語上所說的仁，不應該是這樣。

其次，論語上所說的仁，有時好像是遠在天邊。孔子自己說「若聖與仁，則吾豈敢」（述而）。孔子在當時已被人稱爲聖人，尙且不敢以仁自居，可見仁的境界是無限的。但他却又說「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣」（同上），這又簡直是近在眼前了。同時，仁人好像到處都有，又好像到處都沒有。他說「里仁爲美，擇不處仁，焉得智」（里仁）；這豈不是到處都有。但孟武伯問子路、冉求、公西華算不算得仁，他都說「不知其仁也」。子張問令尹子文、陳文子算不算得仁，他乾脆說「焉得仁」（以上均見公冶長）。前者是自己的高弟，後者是一代的聞人。則孔子心目中除了顏子三月不違仁之外，並世實在找不出夠稱爲仁的人。這種「高不可階」，和「當下即是」的兩種境界，在孔子仁底概念中，到底有沒有一種內在底關連，而不至是一個迷離惝怳，不可捉摸的東西呢？

孔子答覆樊遲問仁中之一，是「仁者愛人」。論語有許多與「愛人」相關連的意思。到了孟子說到仁的時候，便多從愛人這一點上去引伸發揮。西漢董仲舒的春秋繁露仁義法篇說「仁之爲言人也。仁之法在愛人，不在愛我」。這當然是繼承「仁者愛人」的說法。許叔重說文解字仁字下云，「仁親也。從人二」。從人二，猶言從二人。即仁要由人與人的關係而見。鄭康成禮記中庸注「仁讀如相人耦之人」。阮元謂，「人耦者，猶言爾我親愛之詞也」。凡漢儒釋仁，都從「愛人」立論。僅趙岐孟子存其心章注謂「天道好生，仁人亦好生。」此爲以「生」訓仁之始，似較「愛」爲深一層，然亦由愛而發。總上所述，可以說「愛人」

確是仁的一種主要內容。但論語上所說的仁，固須涵有愛人之意，却不可說愛人即等於論語上所說的仁。愛人是在與人發生關涉的時候才會發生的。一個人的生活，尤其一個人的治學生活，並非完全在與人發生關涉之下進行。顏子「其心三月不違仁，其餘則日月至焉」，不可謂顏子在三個月之間是不斷的在愛人；而其他的人則只是間或的愛人。孔子對門弟子問仁的答覆，以答顏淵者的層次爲最高，其次爲答仲弓之問。對顏淵是說「克己復禮爲仁」，而終於非禮勿視聽言動。對仲弓說是「出門如見大賓」，而終於「在邦無怨，在家無怨」。這都是就個人律身修己上立論的，而并未向外關涉到人與人的關係，這便分明不能以「愛人」來盡仁字的意義。到了宋儒程朱，不以漢儒從外面人與人的關涉上去解釋仁爲滿足，而向內推進一步，或者在精神狀態方面去形容仁的境界；或者爲愛人尋求一個內在底根據。程明道說「仁者渾然與物同體」，又說「仁者以天地萬物爲一體」（二程遺書卷一二先生語一），這是愛人的一種最高的精神境界，也可以說是人之所以能愛人的一種最高根據。以後王陽明這一派言仁，多繼承此說。程伊川說「……後人遂以愛爲仁。……愛自是情，仁自是性，豈可專以愛爲仁」（遺書卷十八伊川先生語四）。伊川不主張專以愛爲仁，主要是來自他把性與情，亦即性與心分作兩層來看的原故，這裏不牽涉到此一問題。伊川常以「公」說明仁。如「仁道難名，惟公近之，非以公便爲仁」（遺書卷三二先生語三）。「仁之道，要之只消道一公字。公只是仁之理，不可將公便喚作仁」（遺書十五伊川先生語一）。就我看，他是提一「公」的觀念出來以作爲仁的根據，實際是作「愛」的根據。朱元晦繼承此說而將仁解釋爲「心之德，愛之理」（論語「孝弟也者，

其爲仁之本與」注）。人何以能愛人，是因爲有此作爲愛之理的仁，伊川與元晦的解釋，本身含有許多不易說清楚的地方，此處不能詳論。伊川曾說「自古元不曾有人解得仁字之義。須於道中與他分別出五常」。（遺書卷十五伊川先生語一）。他又曾覺得所有對於仁的解釋，都與論語所說的仁不盡相合，認爲應把論語所有說仁的話都擺在一起來融會一番。可見「仁」對于他不算是解決了的問題，所以他覺得不如把仁義禮智信的五常，具體的擺出，以使人能抓住一個眞實意義。總之，宋儒說仁，是從外推到內。尤以明道的說法，漸與論語原始精神相近。但他所說的，是一個現成的境界，此一境界，可以爲論語上之仁所含攝。不過論語上說仁，多從實際踐履上立論，亦即多從工夫上立論。程明道們的說法，超過了這一點，亦即是忽略了這一點，所以也不能與論語上所說的仁，完全吻合無間。

二

我以爲要了解論語上的仁，首先應該有點文化史的觀點。

「知道你自己」的反省口號，是人類眞正道德成立的開端。同時，這句口號，也常常被人「視爲終極底道德及宗教的法則」。希臘在蘇格拉底出世以前，在自然學方面已經有相當高度底成就。蘇格拉底在這一點上並沒有什麼特殊的貢獻。蘇格拉底之所以在希臘思想史上能夠劃一個時代，只是因爲他遺留了一個「人是什麼」的這一發問。希臘文化，到了蘇格拉底，才由向外的向自然的好奇性底追求，轉而爲向人自身的反省。在一切動物中，只有人是能以其自身作爲問題的動物；即是只有人才能自反自覺，所以只有人才能發生倫理道德的問題。但任何民族，一定要其文化發展到了相當的高度，才能引起其自反自覺。有了自反自覺以

後，此一文化系統才算眞正生穩了根。蘇格拉底不僅在自然學在理論學上無新底貢獻，甚至他也不曾遺留着有系統底倫理學說。但他畢竟是希臘文化發展過程中的一個重大的里程碑；希臘的人間學，希臘的倫理道德的根源，畢竟不能不導源於蘇格拉底；這是因爲希臘文化到了他才開始了人自身的反省，自覺。但是，希臘文化，是以自然學爲基底，自然學是知性向外活動的結果，以蘇格拉底爲代表的反省，依然是順着這一條道路。知性活動的特色是主客分明，計算清楚。於是希臘的倫理道德，只能停止在節制，勇氣，正義的這一階段。而希臘正義之神，手上是拿着天秤，并含有罪罰補償的意義。這是由外在的計算以求「人」與「我」間能得其平的意思，這沒有達到孔子所說的仁的境界。換言之，希臘文化的反省，不曾轉出仁的觀念。

中國文化，大約從周公已經開始了人文主義性格的構建。禮樂是人文主義的徵表，而這恰是周公的最大成就之一。但概略底說，周公所制作的禮樂，一方面因當時階級的限制，只限於貴族而不能下逮於庶人；另一方面，即使是對貴族自身而言，禮樂在生活上，也只有分別和節制與調和的作用；這是外在底人文主義。通過人生的自覺反省，將周公外在底人文主義轉化而爲內發底道德底人文主義；此種人文主義，外可以突破社會階級的限制，內可以突破個人生理的制約，爲人類自己開闢出無限的生機，無限的境界，這是孔子在文化上繼承周公之後而超過了周公制禮作樂的最大勳業。他一面說「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」；一面又說「禮云禮云，玉帛云乎哉。樂云樂云，鐘鼓云乎哉」。「人而不仁，如禮何。人而不仁，如樂何」。這分明指出了他由繼承而轉換的眞消息。經過此一轉換，中國文化的道德性格，才眞正底建立了起來。而轉換的動力，樞機，乃至目標，就是論語上所說的仁。論語上所說的仁，是中國文化由外向內的反省、自覺，及由此反省、自覺而發生的對「人」、對「己」的要求與努力的大標誌。「愛人」，乃是自反自覺之一個結果，若僅就個人來說，這本是主觀的東西。但就其每一人皆可以有此自反自覺以達到此狀態及要求與努力來說，同時又是客觀底。所以孔子可以將其概括爲一個「仁」的觀念以作爲「學」的最高標準。以下我試就此加以解釋。

首先我認爲追求一個名詞的語源，可以發現文化概念的源流演變之跡，但決不可以語源的意義，作爲衡斷文化中某一概念的是非得失的標準。因爲語言所代表的概念，是不斷底在演變，而且是由人不斷底作意識底創造而增加的。假定硬說千年以後的某一概念，即同於千年以前的某一概念，這固然是危險。但硬拿千年以前的某一概念，以限定或否定千年以後的某一概念，同樣也是非常的不合理。希臘的 Logos，由語言而演變爲近於中國之所謂「道」的性質，我們固然由此可以了解希臘文化中的論理底性格；但豈可以初期 Logos 的概念限定或否認後朝的 Logos 的概念？清儒以及近人對於宋明理學中常用的名詞做了若干追溯語源的工作；假定以此種工作辨明宋明儒所使用的名詞與宋明儒以前的同一名詞，其內涵實大有出入，這是有意義的。假定想以此種方法作爲漢學宋學之爭的一種武器，那便毫無意義。就仁字來說，從語源字形上來釋仁爲愛，到現在也迄無確定不移的說法。許叔重仁「從人二」的解釋，在今日文字中已成爲疑問；於是根據「二人爲仁」以作爲釋「仁者愛人」的立論根據的，都受到動搖。仁字造字的意義，到現在爲止，似乎還不能十分明瞭。不過仁字出

現得很晚；在仁字未出現以前，「人」有時即是仁；即仁字出現以後，人與仁也常通用，這是不會錯的。如論語「問管仲，曰人也」。此「人」字當即係仁字。因此，我認仁字最初的解釋即是「仁者人也」。仁字的意義，即由此而引伸發展。禮記中之表記、中庸，皆謂「仁者人也」。孟子亦謂「仁也者人也」。可證這是先秦時對仁字的一種基本底、共同底解釋。董仲舒春秋繁露仁義法第二十九謂「人之爲言人也」，尚承此訓。但因爲董氏要限定仁之義爲愛人。仍將「仁」與「義」相對，一轉而說成「仁之於人」，再轉而說成「仁之法在愛人」，將「仁者人也」一語，憑空添一「於」字，再添一「愛」字，以使「仁」字的字形與「仁者愛人」之義相合；我認爲這是「仁者人也」的派生之義，而不是本生之義。許氏「從人二」之說，大概由董說附會而來。「仁者人也」本生之義，我覺得原來只是說「所謂仁者，是很像樣的人」的意思。在許多人中，有若干人出乎一般人之上；爲了把這種很像樣的人和一般人有一個區別，於是後來另造了一個「仁」字。這應當即是「仁者人也」的本義。這樣一來，屈先生在其大著中所引詩經兩處歌頌田獵的「美且仁」的話，便可加以解釋了：「漂亮，而且很像人樣子」。言其不是婦人女子式的漂亮，而是丈夫氣概的漂亮。「仁者人也」第二步則發展而爲「所謂仁者，是眞正算得人的人」。此一句話，是含有純生理上的人，并不眞正算得是人；而應當在生理之上，追求一個人之所以爲人的根據的意思。眞西山謂「仁者人之所以爲人之理也」（眞西山文集卷三一問求仁），可謂是直承仁者人也的解釋。蘇格拉底所問的「人是什麼」？是一個人在反省的開端時從反面所發出的疑問；而「仁者人也」，是一個人在反省的開端時從正面所作的承當

。由此，我便斷定，論語的仁的第一義是一個人面對自己而要求自己能眞正成爲一個人的自覺自反。眞能自覺自反的人便會有眞正的責任感。有眞正的責任感，便會產生無限向上之心。凡此，都是論語中仁字的含義，不消多作解釋的。道德底自覺自反，是由一個人的「憤」「悱」「恥」等不安之念而突破自己生理的制約性，以顯出自己的德性。德性突破了自己生理的制約而生命力上昇時，此時不復有人己對立的存在。於是對「己」的責任感，同時即表現而爲對「人」的責任感；「人」的痛癢休戚，同時即是己的痛癢休戚。於是根於對人的責任感而來的對人之愛，自然與根於對己的責任感而來的無限向上之心，渾而爲一。經過這種反省過程而來的「愛人」，乃出於一個人的生命中不容自已的要求，才是論語所說的「仁者愛人」的眞意。即是先有「仁者人也」的反省，自覺，然後才有「仁者愛人」的結論。在此結論以前的過程，皆是「爲仁」的工夫，亦即是「仁」自身的逐步呈露；「爲仁」的工夫之所在，即仁之所在。所以論語上的仁，眞正是「即工夫，即本體」。而孔子對學生的教示，總是從工夫上以顯示仁體之意義爲多。其工夫的關鍵，端在一個人面對自己的反省、自覺；因爲只有這樣，才一開始便湊拍上了仁，有個眞實下手處。程明道常常以醫家的「痲木不仁」來從反面形容仁。沒有反省自覺的人，即是對自己沒有感覺的痲木不仁之人。對自己痲木不仁，對他人當然更不會有休戚相關的感覺。因此，從反省自覺，及由反省自覺而來的切實向上的處所說仁，實在更把捉到了仁的精髓，較之從「愛人」方面去說仁，實更爲現成而深切。當然，人世間的愛，不一定要經過此種反省自覺的過程才有，但不經過此種過程所表現出的愛，多半是來自生理的慣性，有似乎佛家所

謂由「執」而產生的「貪」「嗔」「痴」中之痴。這種愛的自身卽形成一種限制（如普通男女之愛等），隨時可以斷滅，更不能推擴而爲民胞物與的愛，卽所謂人類的愛。這種愛不是孔子所說的仁。希臘文化中也有愛的觀念，但主要是一種友誼的乃至知性對理念世界的思慕。在他們中間，沒有人類愛的思想，亦卽是沒有「仁」。西方人類愛的精神是來自基督。一個人跪在上帝面前否定了自己，同時卽浮現出了人類。人類都是上帝的兒女，都是自己的弟兄，此時自然覺得應該愛神以及愛神之所愛。這樣才轉出人類愛的觀念。但宗教之愛，雖然有一自反的過程，可是宗教的自反，一開始後便投射到外面去讓神負責去了，所以這種愛對於人自身而言，依然有一間隔，不能達到渾然與物同體的境界。這裏不暇詳論。

三

以上所說的，主要是從「仁者人也」的古訓推演下來的。但這只能算是一種假定。若不能根據此一假定而將論語所說的「仁」，乃至論語的全副精神，作毫不牽強附會的解釋或翻譯，則上面所說的祇是信口開河；最大限度，也只是我個人的一種想法看法。現在我試將上面所說的，應證到論語上去。

孔子說顏淵三月不違仁；而我們也把「君子無終食之間違仁，造次必於是，顚沛必於是」的話當作是孔子的自述，那末，孔子顏淵的生活，應該就是仁的現實印證。論語上有關孔子自身的:

子曰，默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有于我哉。（述而）

子曰，德之不修，學之不講（按就誨人說），聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。（同上）

葉公問孔子于子路，子路不對。子曰，汝奚不曰，其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至，云耳。（同上）

子曰若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。（同上）

子曰，莫我知也夫。子貢曰，何為其莫知子也。子曰，不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎。（憲問）

子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。（子罕）

子路曰，願聞子之志。子曰，老者安之。朋友信之，少者懷之。（公冶長）

子路宿於石門，晨門曰，奚自？子路曰，自孔氏。曰，是知其不可而為之者與。（憲問）

長沮桀溺，耦而耕。孔子過之，使子路問津焉。……桀溺曰……滔滔者天下皆是也，而誰以易之。且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉。耰而不輟。子路行以告，夫子憮然曰，鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與。天下有道，丘不與易也。（微子）

子曰，自行束修以上，吾未嘗無誨焉。（述而）

互鄉難與言。童子見，門人惑。子曰，與其進也，不與其退也，唯何甚。（述而）。

子曰，有教無類。（衛靈公）

「默而識之」的「默」，「是吾憂也」的「憂」，「發憤忘食」的「憤」，都是自反自覺的發端和功候。四「毋」是自反的工夫。「忘食」「忘憂」是由自反的責任感而來的無限向上的努力。「下學而上達」，是層層向上的歷程。「不怨天，不尤人」，是一個深切自反的人以一身承擔責任的心境。比這低一層次的

是答仲弓問仁的「在邦無怨，在家無怨」。由自反的向上，是自己生命無待於外的擴大；生命因此種擴大而得到眞底安頓，圓滿，自己能夠把握住自己的生命，便會「樂以忘憂」，此即所謂「孔顏樂處」。生命之擴大，同時即係由自然底生理底生命所形成的制約性之解除，於是對自己之責任感，同時即涵攝著對人類之責任感；自己向上的努力，同時即涵攝著希望人類向上的努力；所以「老安」「少懷」之願，實即冥合于「忘憂」「忘食」之中。自己向上，係出於自反自覺的不容自已之心；希望人類之向上，也同樣出于自反自覺的不容自已之心。晨門說他是「知其不可而爲之」；他自己說「吾非斯人之徒與而誰與」，正是此種不容自已之心的流露。亦即是其「滿腔都是惻隱之心」（程明道語）的流露。孔子實現其自己向上的是「學」，實現人類向上的是「誨」。「學不厭」，「誨不倦」，在他原是「人己雙成」的一件事，即是他的仁。一般人之所以學而感到厭，誨而感到倦，乃係生命中有時麻木間斷的現象，亦即係其有時而不仁。孔子對互鄉童子「與其進」「不與其退」之心，正是「知其不可而爲之」之心。此心之量，非達到「有教無類」，盡衆生皆登聖域不可。我們可以說，從論語中所看出的孔子，完全是仁的自我實現。

顏淵的情形，論語上的記載是：

哀公問弟子孰為好學，孔子對曰，有顏回者好學，不遷怒，不貳過。（雍也）

子曰賢哉回也。一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也。（同上）

曾子曰，以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校。昔者吾友，嘗從事於斯矣。（泰伯）（朱元晦對此的解釋是「顏子之心，唯知義理之無窮，不見物我之有間，故能如此」。）

子曰，語之而不惰者，其回也與。（子罕）

子謂顏淵曰「惜乎吾見其進也，未見其止也」。（同上）

子曰，回也非助我者也。於吾言，無所不說。（先進）

子曰，回也其庶幾乎，屢空。（同上）

子曰，余與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。（為政）

……顏淵曰，願無伐善，無施勞。（公冶長）

顏淵喟然嘆曰，仰之彌高，鑽之彌堅。瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人。博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才。如有所立，卓爾。雖欲從之，末由也已。（子罕）

顏淵的好學，即顏淵的不違仁。「人我無間」，「欲罷不能」，即是仁的眞切形容與解釋。他在尅己自反，無限向上的這一點上，與孔子大體相同，但在融攝擔當人類的全責任上，則不及孔子的充實彌滿。也就是說他還沒有能夠盡仁之量。

再就孔子一般教人來說，他認爲完全不知自覺自反的人，即無從施教。「不憤不啓，不悱不發」（述而）。「不曰如之何者，吾末如之何也已矣」（衞靈公），因爲這是麻木不仁之人。所以，孔門入德之門，主要是由自反而來的改過遷善。「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」（里仁）。「已矣乎，吾未能見其過而內自訟者也」（公冶長）。「行己有恥」（憲問）。「君子恥其言而過其行」（同上）。「過則勿憚改」。「見善如不及，見不善如探湯」，這類精神，在論語中隨處可見。這都是「爲仁」的

工夫，同時也就是仁。自覺自反是求之在己，這便是所謂「古之學者爲己」（憲問），「及君子求諸己」（衞靈公）。能自反的人，一定是篤實不欺的人，所以論語特重視忠信。除分別言忠言信者不計外，將忠信合擧者即有六處之多，而且分量都是很重的。

子曰，主忠信，無友不如己者。（學而）

子曰，十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。（公冶長）

子以四教，文行忠信。（述而）

主忠信，毋友不如己者，過則勿憚改。（子罕）

子張問行，子曰，言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。（衞靈公）

子張問崇德辨惑，子曰，主忠信，徙義，崇德也。（顏淵）

忠信是由自反而來的仁的實踐，同時也是由自反而來的仁的初步實現。所以孔子便常常以忠信爲論仁的標準，即此可見孔門之論學，亦即孔門之論仁。

「子曰巧言令色，鮮矣仁」（學而）。這是忠信的反面。

「或曰，雍也仁而不佞。子曰，焉用佞。禦人以口給，屢憎於人，不知其仁，焉用佞」（公冶長）。佞也是與忠信相反。

「剛毅木訥近仁」（子路）。因爲這是忠信的表現。

「樊遲問仁，曰，仁者先難而後獲，可謂仁矣」（雍也）。「司馬牛問仁，子曰，仁者其言也訒。……爲之難，言之得無訒乎」（顏淵）。這都是忠信之一端。

「樊遲問仁。子曰，居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也」（子路）。這等於是「主忠信」的複述。孔子答樊遲之問仁，與他答子張之「問行」「問崇德」的話，完全相同。而

子夏以「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」（子張），這分明是以求學即是求仁。孔子答仲弓問仁是「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人」（顏淵），這和他答子路問君子之「修己以敬……修己以安人」的內容也可以說是完全一樣。由此可以斷言，仁在孔子的心目中，不是與其他學問相對而成爲特定之一物，乃是由自反自覺而來之責任感及由責任感而來之向上的精神與實踐。這是學問的動力，同時又是學問的內容。論語上常常是「學」與「仁」不分的。這是孔子之所謂「學」的特性。

四

以上所引證的多是論語上就一般人實踐著手處的一端一節以立論。對於「爲仁」的工夫次第以及含攝仁之全量的敍述，只有在答顏淵問仁及子貢問仁兩章中說得較爲清楚。所以我在這裏略加疏解。

顏淵問仁，子曰，克己復禮爲仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉。顏淵曰，請問其目。子曰，非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰，回雖不敏請事斯語矣。（顏淵）

「己」是自然底，生理底生命。「克己」是在自反自覺中突破自然底生理底生命之制約。「禮」在孔子已轉化爲人所固有的德性及德性的表徵。「復禮」是恢復人所固有的德性以顯露人之所以爲人的價值。「天下歸仁」是說一個人由「克己」而恢復了自己的德性，亦即是恢復了仁以後，天下同時即含攝於我之仁中。「我」與「天下」原爲一體；但被我的自然底生命所隔斷了。現在旣由自反自覺而突破了自然底生命（克己）以恢復了作爲人

之根源的德性——仁，則與「我」限隔了的「天下」，依然可到（歸）我的仁內，天下與我復合而爲一了。「爲仁由己，而由人乎哉」是說明一個人的實現仁，是要經過自反自覺的向內底實踐；并非有待於外在底條件。論語上所說的仁，皆係兼「人」「己」而爲言。而工夫則必須從「爲己」「克己」這一方面開始；這樣，「人」乃能在「己」的生命中生下根，進而與「己」渾而爲一，這樣便可極乎「天下歸仁」之量。自來注釋家，不曾把「天下歸仁」的意義解釋淸楚；（如朱元晦謂「一日克己復禮，則天下之人皆與其仁。極言其效之甚速而至大也」。孔子豈會作此誇張之論）所以對於孔子這一段「即工夫，即本體」的敍述，沒有能夠完全了解。

子貢曰，如有博施於民，而能濟衆何如？可謂仁乎？子曰，何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立，而立人，己欲達，而達人。能近取譬，可謂仁之方矣。（雍也）

子貢所問的，實在很難答復。因爲他所提出的全是外在的條件。若以此爲仁，則不僅埋沒了由克己所迫進到裏面去的一段深切爲己的工夫；並且也斷絕了一般無財無位者的「爲仁」之路。若僅從外在的條件以爲衡斷仁的標準，則今日大資本家捐施百千萬金元的慈善事業，其價值豈不超過了杏壇設敎，鹿苑談經，山上垂訓？但孔子「人我兼攝」的仁，雖不以濟衆爲決定仁的基本條件，但不能否認濟衆爲仁所要達到的客觀的目的。若逕直斷定濟衆不是仁，則抹煞了仁所應有的客觀底，社會底功用，或且流於遁世之士的孤明自守。所以孔子用「何事於仁，必也聖乎」的話將它閃開。這句話的意思不是說「這豈僅可以算得仁，一定要超

過於仁的聖才能夠」。當時一般所稱之「聖」，是以「智能」爲主。如「夫子聖矣乎，何其多能也」，這有如文藝復興時代「全能之人」的意味。孔子的意思是「你所說的博施濟衆，與仁無干；一定要全能的人才可以」。「何事於仁」是說「事於仁」的人未必能濟衆；能濟衆的人未必就是發於內心之仁。這很蘊藉底指出了子貢的好高騖遠，問得不得要領。孔子接着便很切近底將仁指點出來說「夫仁者，已欲立，而立人；已欲達，而達人。能近取譬，可謂仁之方也矣」。後來程伊川說「……嘗謂孔子之語仁以敎人者，唯此爲盡。要之不出於公也」（二程遺書卷八二先生語）。程氏的話是不錯的，但這兩句話說來也沒有解釋得恰到好處。一般的意思以爲仁是在「而立人」「而達人」上表現出來；於是無形中把立己和立人，達己和達人，看作是兩件事，因而在談到「仁」的時候，重點自然落在立人達人的上面。殊不知孔子這句話，是把兩者說成一種必然底互相含攝的關係；在「立己」「達己」之內須必然底含攝着「立人」「達人」。在「立人」「達人」之內，須必然底來自「立己」「達己」。雖然下手是在己欲立己欲達，但就其自身的內在關連說，實是一事的兩面。其關鍵端在於由自反自覺而來的對人對己的一種不容自己之心。欲立欲達的「欲」字，即爲此種不容自已之心的活動。要這樣去了解，才把握住了孔子所說的仁的結構和輪廓，才配說得上「唯此爲盡」。不然，則不僅世界上有許多自己向上，但並不同時想到他人也該同樣向上的人，即是己欲立，但並不「而立人」的人，固然算不得仁。同時世界上也有許多自己偸惰苟且，而專責望他人作聖賢的人，即是自己並不欲立欲達，但責望「人立」「人達」的人，未必就算得仁嗎？

根據以上的了解，我們應該可以承認一個人的自覺自反，乃「當下即是」，所以孔子說「仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣」。但由自覺自反而上，可以說是宇宙無窮，吾人之悲願，亦隨之而無窮；孔子亦不敢自謂能盡此仁之量，所以他只以實現仁的實踐工夫自信，而不敢以全量之仁自居。同時，仁的本體卽含攝着仁的工夫；仁的工夫亦卽是仁的本體。孔子平時所說的仁，多從「卽工夫，卽本體」上說；如「忠恕」「忠信」，「自訟」，「改過」「見善如不及，見不善如探湯」，這都是實現仁的工夫，亦卽是仁的本體在各層次各方面中的顯露。工夫須就每一人來指點；每一個人的氣質，習性，成就，各有不同，於是孔子對於仁的指點，亦因而有各方面各層次的不同。然其基本精神殆無不可以互相貫通，會歸爲一的。還有：一個人由自反自覺的向上，可以「應跡」爲各種善行，因而可以由各種善行以觀人之仁，甚至於「觀過」也可以「知仁」（觀過斯知仁矣）。但一般人之善行或智能，並不一定是出自其自反自覺。所以對於子路冉求公西華之才能，及令尹子文之忠，陳文子之淸，皆不許以仁。還有，仁有次第有層次而無止境。若自覺其有一止境界限，卽不是仁。所以原憲問「克伐怨欲不行焉，可以爲仁矣。子曰，可以爲難矣。仁則吾不知也」。（憲問）。後來程伊川謂「人無克伐怨欲四者便是仁也。只爲原憲著一個不行，不免有此心但不行也。故孔子謂可以爲難」（二程遺書卷十八伊川先生語四）伊川的意思是原憲所說的尙未成熟自然，故不許之以仁。其實，孔子就工夫上說仁時，皆是「不免有此心」。假定原憲以克伐怨欲不行爲「爲仁之方」，孔子當然會加以證許。但原憲很自信底卽指此四種行爲是仁，這卽是一種有止境之心。有止境之心，卽不是仁的無窮無盡的不容自已之心；所以孔子給他當頭一捧，把他向上一提，使此一死語頓成活句。

論語上，孔子不許管子爲知禮，（管仲而知禮，孰不知禮）却許管仲以仁，（如其仁，如其仁）於是日人津田左右吉在其「論語與孔子的思想中」覺得仁若是孔子的最高概念，而此處又把仁放在禮的下面，因此認爲論語是一部雜凑的書。殊不知要從當時夷狄的侵凌中保存華夏，這是孔子作春秋的一大因緣。管仲一匡天下，免華夏於被髮左衽，這和子貢所說的博施濟衆的架空的話，全不相同，孔子對此，心中是感到萬分的眞切。只看他說「民到於今受其賜；微管仲，吾其被髮左衽矣」的口氣，其眞切之情，可以想見。當時一般人對管仲之功，不能像孔子這樣感到眞切，乃因爲一般人缺少像孔子那樣對華夏的眞切責任感，亦卽是沒有孔子心中之仁。由孔子心中之仁而來的對管仲事功的眞切感，自然非許管仲以仁不可。此豈淺薄之徒所能體認於萬一。

此外，論語上，子游和曾子，都不許子張以仁。「子游曰，吾友張也，爲難能也。然而未仁」。（子張）「曾子曰，堂堂乎張也，難與並爲仁矣」（同上）。我們若僅以愛人爲仁，則子張所說的「君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能」（同上）的話，縱然不能極仁之量，也不能在其同門高弟中獨蒙「未仁」、「難與並爲仁」之名。我認爲子張的言行，是從知解上來的意思爲多，從自反自覺中流出之意爲少。朱子說他「少誠實惻怛之意」，范氏謂「子張外有餘而內不足」，（皆見論語集注上引子游曾子條下），應該是對的。這正是我對仁的解釋的反證。因此，論語陽貨章孔子答子張問仁所說的「能行五者於天下，爲仁矣」的一段話，全從外面鋪排，與論語全書論仁的精神和語氣不合，我認爲這

是經過子張的手而走了樣的話。其次，孔子答子貢問仁「工欲善其事」的一段，（衞靈公）也有同樣的毛病。

這裏還須附帶一提的是，論語上所說的仁，有時指的層次很低，如「里仁爲美」之仁，及「君子篤於親，則民興於仁」（泰伯）之仁，只不過是仁厚之意。但與仁的基本精神，不相違背。

所謂「五常」的仁、義、禮、智、信的名詞，均曾在論語中多次出現。中庸上所謂三達德的智、仁、勇，也曾在論語上很整齊的加以敍述（如仁者不憂，智者不惑，勇者不懼）。但是義、禮、信等名詞，對於仁來說，都是被仁所概括而爲其次級的概念。同時，觀於「仁者必有勇，勇者不必有仁」的說法，勇也可以概括於仁之中。所以在論語中，仁可以說是概括了全體；義、禮、信、勇，及恭、敬、忠、恕等等，都不是可與仁相平行、相對擧的概念。能與仁的概念可以看作是平行而眞正是對擧的，只有「智」的概念。「仁者靜，智者動」，「智者樂，仁者壽」，「仁者樂山，智者樂水」。仁是向內的沉潛，所以用一「靜」字去形容。智是向外的知解，所以用一「動」字去形容。仁向內以顯露道德主體，智向外以成就知識才能。仁雖爲孔學的骨幹，但孔子對於智，實已付與以一個與仁相平行的地位，以成就其「內外兼管」，「體用賅備」的文化建構。

站在內底實踐底立場，論語將仁建立爲一極概括而統一底概念，自無不當。因爲如上所述，論語中的仁所概括的東西，實際是內底實踐的有機歷程。歷程的自身，自然形成一種統一，這是道德實踐的特性。但爲了立教的關係，則須把這種內底實踐的內容，客觀化到外面來以使人接受了解，則原有之實踐，至此而成爲一種擺在外面的知識。知識的特性，根據現代思考心理學的研究，常常要求從極概括的知識概念中，漸漸作限定、分節、體系化的活動，以達到其自身的明確性。即是，智識常常是從非限定底，進而走向限定底。因此，論語上「兼攝人我」的仁的概念，到了孟子便分節化而成爲仁與義的兩個平行概念；於是孟子之所謂仁，主要是以愛人爲言；孟子之所謂義，主要是以自律爲言。孟子之併言「仁義」，實係論語上仁的概念的分化。因此，就個人的修持實踐上來說，論語上主要的是「爲仁」，而孟子則爲主的是「集義」。仁則多半說爲政治方面的「仁心」「仁政」「不忍人之政」。這是董仲舒「以仁安人，以義正我。故仁之爲言仁也，義之言我也」（春秋繁露仁義法第二十九）之所本，亦即是漢儒專從愛人方面來解釋仁之所本。若僅從政治觀點來說，則釋仁爲愛人，對統治者而言，有由概念之限定而來的澄清確切的好處；誰也不能希望統治者都做內聖的工夫；而統治者的愛人，其功用亦可與仁以滿足。孟子和董仲舒，在以愛人來說仁時，恰都是從政治的觀點立論的。但如前所說，愛不是出自人我一體，則愛不算在生命中生了根，於是此種愛只能成爲一被限定之愛。被限定之愛的價值，根本是不能確定的。要人我一體，則只有從自已自反自覺的實踐工夫中翻騰上去，由「我」中轉出「人」，於是「人」乃非與「我」對立之人，愛乃成爲不容自已底無限底愛。所以就仁的本體來說，必兼攝「人」「我」以爲言；而且「克己」的工夫，亦即是仁的本體。所以孟子依然要說「仁也者人也」，「仁者人心也」的話，非把仁收回到「人心」之內，而使其成爲一概括統一底概念不可。因此，宋儒不滿意漢儒僅從人與人的關係上去說仁，乃將仁轉到內底實踐上去，而極其量於天地萬物爲一體，比較上是與孔子的精神爲相合。清人如阮元之流，僅

由文字語言上拾漢儒之餘唾，欲以此而上追宋儒之壘，張漢學之幟，亦徒見清人在思想上之淺薄而已。

儒家對于婚喪祭禮之理論

馮芝生

一

在另一文中，我曾說過：孔子之講學，與其後別家不同。別家如道家、墨家等，皆注重其自家之一家言，如莊子天下篇說墨家弟子誦墨經。但孔子講學的目的，却在於養成「人」，養成爲國家社會服務的人，並不在于養成某一家的學者。所以他敎學生讀的，就是當時所已有之各種的書；他敎學生學的，就是當時所常以敎人之各種功課。此卽所謂六藝是也。（孔子在中國歷史中之地位，燕京學報第二期）

孔子對于當時已有的學問之態度如此；他對于當時已有的政治社會制度，卽所謂禮者之態度，亦與此相同。在此點，他又與其後別家不同。別家對于當時政治社會制度，都打算多少有所改變。而孔子却積極贊成當時之各種制度而且盡力擁護之。這在論語中證據極多，幾乎到處卽是，所以也不必引了。所謂六藝中之「禮」，本來就是當時之禮。關於此點，孔子也是「述而不作」。章實齋說：

> 自有天地而至唐虞夏商，皆聖人而得天子之位；經綸治化，一出於道體之適然。周公成文武之德，適當帝全王備，殷因夏監，至于無可復加之際，故得藉為制作典章，而以周道集古聖之大成，斯乃所謂集大成也。…………周公

---

* 本文原載於燕京學報第 3 期（1928）

集羣聖之大成，孔子學而盡周公之道，斯一言也，是以蔽孔子之全體矣。「祖述堯舜」周公之志也；「憲章文武」周公之業也。一則曰：「文王既沒，文不在茲」。再則曰：「甚矣吾衰，不復夢見周公」。又曰：「吾學周禮，今用之」。又曰：「郁郁乎文哉吾從周」。哀公問政，則曰：「文武之道，布在方策」。或問仲尼焉學，子貢以為「文武之道，未墜于地」。「述而不作」，周公之舊典也。「好古敏求」，周公之遺籍也。（文史通義原道上）

此言雖未免過于誇張，但離開其中之一切評價的含義，則亦似合于事實。周公爲制周禮之主要人物（參觀王靜庵先生殷周制度論），孔子爲贊成擁護周禮者。周公是作者，孔子是述者。後來有尊周公爲先聖，孔子爲先師者；這種「尊」法，也不無根據。

不但孔子是如此；孔子以後的儒家，也多是如此。孟子講法先王，所謂先王，雖包括堯舜等，但周公不失爲其中之主要的一個。所以說：「周公思兼三王，以施四事」（孟子離婁下）荀子專講法後王，後王即指文武周公而言。

不過「述而不作」四字，雖孔子以之自謂，但後來的儒家，却不止此了。他們所講的學問，雖仍是「詩云」「書曰」，但他們已竟將其解釋引申，與之以新意義了。他們所贊成擁護的政治社會制度，雖仍是周禮，但他們已將其理想化，理論化，與之以新根據了。這不是「述而不作」;這是以述爲作。這種傾向與精神，孔子已開其端。在春秋中，他已竟找出了一個「正名主義」。子貢因「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮」而悟及「禮後乎」，孔子許爲「可與言詩」。（論語八佾）孔子又說「詩」「可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君」。（論語陽貨）可見孔子講「詩」，已不只是死板板的咬文嚼字了。「林放問禮之本」，孔子說：「禮與其奢也寧儉；喪與其易也寧戚」。（論語八佾）又說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（論語陽貨）又說：「禮之用，和爲貴；先王之道斯爲美」。（論語學而）可見孔子講「禮」講「樂」，已竟不只是死板板的只注意于其形式節奏了。這種精神，這種傾向，傳之于後來儒家，孟子荀子及所謂七十子後學，大家努力於以述爲作，才構成了儒家思想。所以「易」是本有的，是儒家所述，而繫詞文言等，却是儒家所作。而「易」在思想史上的價值，也就在繫詞文言等。春秋是本有的，是儒家所述，而公羊等傳却是儒家所「作」。而春秋在思想史上的價值，也就在公羊等傳。儀禮是本有的，是儒家所述，而禮記却是儒家所作。而禮記在思想史上的價值，却又遠在儀禮之上。照這方面看起來，所謂古文家以爲六經皆史，孔子只是述而不作，固然不錯，而所謂今文家以爲孔子只是作而不述，亦非毫無根據。照這方面看起來，後來之以孔子爲先聖兼先師，即所謂至聖先師，亦不爲大錯。因爲若使周易離了繫詞文言等，不過是卜筮之書，春秋離了公羊等傳，不過是「斷爛朝報」，儀禮離了禮記，不過是個禮單，他們即不能有他們在數千年間所已有的影響。在中國歷史中，自漢迄清，有大影響於人心的，不是周易，而是帶繫詞文言等的周易。不是春秋而是帶公羊等傳的春秋。不是儀禮，而是有禮記爲根據的儀禮。不過所謂今文家及以孔子爲至聖先師者，應該知道他們所謂孔子，已竟不是歷史的孔子，而乃是理想的孔子，儒家之理想的代表。

以孔子爲儒家之理想的代表，亦並非沒有根據。儒家之二大柱石，孟子荀子，本來都崇拜孔子。孟子說：「乃所願則學孔子

。」（孟子公孫丑上）又說：「聖人之于民亦類也，出乎其類拔乎其萃，自生民以來，未有盛于孔子也。」（仝上）又說：「孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也。」（孟子萬章下）荀子說：

> 夫道者，體常而盡變，一隅不足以擧之。曲知之人，觀于道之一隅，而未之能識也。故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周道，擧而用之，不蔽于成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。（解蔽）

孟子在儒家，可謂爲左派之代表。荀子則可謂爲右派的代表。依上所引，可見儒家左右二派，都崇拜孔子。而其所崇拜之點，都在孔子之「集大成」；不過孟子是就孔子之人格方面說，而荀子却是就孔子之政治社會意見方面說。荀子特指出孔子之「得周道，擧而用之；故德與周公齊」；尤爲能說出歷史的孔子之所以爲孔子。總之孔子雖是述而不作，但却已竟開了一種以述爲作的傾向，立了一種以述爲作的精神。後來儒家，孟荀及「七十子後學」，都是本著這個精神，照著這個傾向，往前進行。所以他們的知識雖有超過孔子之處，但他們却仍然不能不奉孔子爲領袖、爲代表。在這一點，孔子的人格，自然也很有影響。我曾說孔子之人格，及其在中國歷史中之地位，很像蘇格拉底。如果孔子似蘇格拉底，孟子在儒家中之地位及其注重理想，及其高明亢爽之气象，便似柏拉圖；荀子在儒家中之地位及其注重現實，及其沉潛䠊博之气象，便似亞力士多德。

二

上文我們說：儒家者流所贊成擁護的政治社會制度，雖仍是周禮，不過他們却能將其理想化，理論化，而與之以新根據。例如儀禮是本有的，是儒家所述，而禮記却是儒家所作。而禮記在思想史上的價值，却又遠在儀禮之上。現在我們擧儒家對于喪禮祭禮及婚禮之理論，以爲他們以述爲作之例。這些禮可以是儒家所述，不過這些理論却的確是儒家所作。而這些理論，依現在的眼光看，是很有價值的。

我們人的心，有情感及理智兩方面。我們之所親如死，自我們的理智觀之，則死者不可復生，而靈魂繼續存在之說，又不可證明，渺茫難信。不過我們的感情却又極望死者之復生，死者之靈魂，繼續存在。我們於此，若惟從理智，則對於死者儘可採用列子楊朱篇中所說：「焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可。」墨子專注重理智，所以墨子中有一段說：

> 公孟子曰：「三年之喪，學吾子（本作學吾，依俞校改）之慕父母」。子墨子曰：「夫嬰兒子之知，獨慕父母而已。父母不可得也，然號而不止，此其故何也？即愚之至也。然則儒者之知，豈有以賢于嬰兒子哉？」（公孟）

若純自理智的觀點看，則一切送死的禮節，當然都是無意義的；行這些禮者都是「愚之至也」。反之若專憑情感，則我們儘可以種種迷信爲眞理，而否認理智之判斷。世界之宗教，皆以合于人之情感之想像爲眞理，而否認理智之判斷者也。

我們對待死者，若純依理智，則爲情感所不許；若專憑情感，則使人流于迷信，而妨礙進步。其有折衷於此二者之間，兼顧理智與情感者，則儒家所說對待死者之道是也。依其所與之理論

與解釋，儒家所宣傳之喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教。儒家對待死者之態度，是詩的，藝術的，而非宗教的。

詩對于宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地，依人之情感，加以推測解釋；可將合于人之情感之想像，任意加於眞實之上；亦可依人情感說自欺欺人之話。此詩與散文，藝術與科學，根本不同之處也。不過詩與藝術，所代表非眞實，而亦卽自已承認其所代表爲非眞實，所以雖離開理智，專憑情感，而却仍與理智不相衝突。詩與藝術是最不科學的，而却與科學並行不背。我們在詩與藝術中，可得情感的安慰，而同時又不礙理智之發展。

宗教亦是人之情感之表現。其所以與詩及藝術異者，卽在其眞以合于人之情感之想像爲眞理，因卽否認理智之判斷。此其所以爲獨斷（ dogma ）也。

近人桑戴延納（ Santayana ）主張宗教亦宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩。但依儒家對於其所擁護之喪禮與祭禮之解釋與理論，則儒家早已將古時之宗教，修正爲詩。古時所已有之喪祭禮，或爲宗教的儀式，其中或包含不少之迷信與獨斷。但儒家以述爲作，加以澄清，與之以新意義，使之由宗教而變爲詩，斯乃儒家之大貢獻也。例如古時與死者預備器具，未嘗非以爲死者靈魂繼續存在，能用器具。但儒家則與所謂明器以新意義。禮記云：

> 孔子曰：「之死而致死之，不仁而不可為也。之死而致生之，不智而不可為也。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簨虡。其曰明器，神明之也」。（檀弓）

又曰：

> 孔子謂為明器者，知喪道矣，備物而不可用也。（仝上）

專從理智之觀點以待死者，斷其無知，則爲不仁；專從情感之觀點以待死者，斷其有知，則爲不智。折中於二者，爲死者「備物而不可用」；爲之「備物」者，冀其能用，所以副吾人情感之期望也；「不可用」者，吾人理智明知死者之不能用之也。儒家對於喪禮祭禮之理論，皆專就主觀情感方面立論，蓋理智明知死者已矣，客觀對象方面，固無可再說者也。玆再引禮記荀子以見此意。禮記云：

> 喪禮，哀戚之至也，節哀順變也，君子念始之者也。復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。………飯用米貝，弗忍虛也，不以食道，用美焉耳。銘，明旌也。以死者為不可別已，故以其旗識之。愛之斯錄之矣，敬之斯盡其道焉耳………奠以素器，以生者有哀素之心也。惟祭祀之禮，主人自盡焉耳，豈知神之所饗？亦以主人有齋敬之心也。…（檀弓）

「主人自盡焉耳，豈知神之所饗？」「自盡」以得情感上之慰安；不計「神之所饗」，則不以情感欺理智也。

親死三日而斂，禮記云：

> 或問曰：死三日而后斂者何也？曰：孝子親死，悲哀志懣，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰：三日而斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之心，亦益衰矣。家室之計，衣服之具，亦可以成矣。親戚之遠者，可以至矣。是故聖人為之斷決，以三日為之禮制也。（問喪）

三月而葬，禮記云：

> 子思曰：「喪三日而殯，凡附于身者，必誠必信，勿之有

悔焉耳矣。三月而葬，凡附于棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣」。（檀弓）

荀子云：

殯久不過七十日，速不損五十日，是何也？曰：遠者可以至矣。百求可以得矣。百事可以成矣。其忠至矣。其節大矣。其文備矣。然後月朝卜宅，月夕卜日（據王引之校），然後葬也。（荀子禮論）

葬畢反哭。禮記云：

送形而往，迎精而反也。其往送也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然若有求而弗得也。故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣。故哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉，愴焉，惚焉，愾焉，心絕志悲而已矣。祭之宗廟，以鬼饗之，徼幸復反也。（問喪）

「祭之宗廟，以鬼饗之」，情感希望死者之「復反」也；曰「徼幸復反」者，不以情感欺理智也。

葬後又爲親服三年之喪。禮記云：

凡生天地之間者，有血气之屬必有知。有知之屬莫不知愛其類。今是大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉，則必反巡過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，蹢躅焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之。故有血气之屬者，莫知於人。故人于其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人與，則彼朝死而夕忘之，然而從之，則是曾禽獸之不若也。夫焉能相與羣居而不亂乎？將由夫修飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙。

然而遂之，則是無窮也。是故先王為之立中制節，壹使足以成文理，則釋之矣。（三年問，荀子禮論篇同）

以上所引，皆就主觀的情感方面立論。蓋喪禮之本意，本只以求情感之慰安耳。

荀子總論喪禮云：

禮者，謹於治生死者也；生，人之始也，死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之行也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也。………故死之為道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。………喪禮者，以生者飾死者也，大象以生以送其死也。故事死如生，事亡如存（據郝懿行校）終始一也。……具生器以適墓，象徙道也。略而不盡，貌而不功。………故生器文而不功，明器貌而不用。………故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也。………事生，飾始也。送死，飾終也。終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣。刻死而附生謂之墨；刻生而附死謂之惑；殺生而送死謂之賊。大象其生，以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮義之法式也，儒者是矣。（荀子禮論）

衣衾棺槨，皆「大象其生以送其死也。」理智明死者之已死，而情感仍望死者之猶生。于此際專依理智則「不仁」，專憑情感則「不智」，故「大象其生以送其死」，則理智情感兼顧，仁而且智之道也。然聖人之爲此制度，亦非武斷。

此孝子之志也，人情之實也，禮義之經也，非從天降也，非從地出也，人情而已矣。（禮記問喪）

三

以上爲儒家對于喪禮之理論。儒家對于祭祀之理論，亦全就主觀情感方面立言。祭祀之本意，依儒家之眼光觀之，亦只以求情感之慰安。禮記云：

> 凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也。心怵而奉之以禮，是故惟賢者能盡祭之義。賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也，福者，備也；備者，百順之名也。無所不順謂之備，言內盡于己而外順于道也。………是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，參之以時，明薦之而已矣。不求其爲，此孝子之心也。………凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。（祭統）

「外則盡物，內則盡志」，「不求其爲」，專重祭祀而不重祭祀之對象也。荀子云：

> 祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗，其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也。卜筮視日，齋戒脩涂，几筵饋薦告祝，如或饗之。物取而皆祭之，如或嘗之。毋利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送，反，易服，即位而哭，如或去之。哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。（荀子禮論）

因主人主觀方面對死者有「志意思慕之情」，故祭之。然其所祭之對象，則「無形影」，只「如或饗之」，「如或嘗之」而已。

一方面鄭重其事以祭祀，一方面又知其爲「狀乎無形影，然而成文」；此其所以爲詩也。

禮記更描寫祭者祭時之心理狀態云：

> 致齋於內，散齋於外。齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所謂齋者。祭之日，僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。………惟聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親，饗者，鄉也，鄉之然後能饗焉。………齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也。………洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與。………於是諭其志意，以其恍惚，以與神明交，庶或饗之；庶或饗之，孝子之志也。（祭義）

近人以爲人之見鬼，乃由于心理作用。依禮記此說，則祭者正宜利用此等心理作用，「鄉」死者而想像之，庶得「恍惚」而見其鬼焉。「以其恍惚，以與神明交」，而冀其「庶或饗之」，無非以使「志意思慕之情」得慰安而已。故祭祀，「君子以爲人道」，而「百姓以爲鬼事」也。

此等詩的態度，儒家不但于祭祀祖宗時持之。即對於任何祭祀，亦持此態度。荀子云：

> 雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶。（荀子天論）

「旱而雩」，無非表示惶急之情。「卜筮然後決大事」，無非表示鄭重之意。若「以爲神」，則必爲迷信所誤而凶矣。

祭祀祖宗，一方面因吾人本有「志意思慕之情，」一方面因吾人須有報恩之義。荀子云：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉無安人。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。（荀子禮論）

禮記云：

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。（郊特牲）

除祖宗之外，人之所以祭祀諸神祇，皆報本反始之義。禮記云：

天子大蜡八。………蜡也者，索也。歲十二月合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷，禽獸，仁之至，義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓，為其食田鼠也。迎虎，為其食田豕也。迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。蜡之祭，仁之至，義之盡也。（郊特牲）

又云：

夫聖王之制祭祀也。法施于民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀。夏之衰也，周棄繼之，故祀以為稷。共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以為社。………湯以寬治民，而除其虐，文王以文治，武王以武功，去民之災，此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民之所瞻仰也。山林川谷丘陵，民

所取財用也。非此族也，不在祀典。（祭法）

根于崇德報功之義，以人爲祭祀之對象，孔德所謂「人之宗教」，即有此意。中國舊社會中，每行之人，皆供奉其行之神，如木匠供魯班，酒家奉葛仙。其意實卽謂，各種手藝，皆有其發明者，後來以此手藝爲生者，飲水思源，崇德報功，故奉原來發明者爲神明，而祀之焉。至于天地星辰，鳥獸草木，亦以崇德報功之義，而崇拜之。此或起源于原始社會中之拜物教，但依儒家所與之意義，則此已爲藝術而非宗教矣。

至于儒家所以特別提倡人民報本反始之習者，則無非欲使民德之厚而已。

曾子曰：慎終追遠，民德歸厚矣。（論語學而）

大戴禮云：

喪祭之禮，所以教仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀，致饋養之道也。死且思慕饋養，況于生而存乎。故曰：喪祭之禮明，則民孝矣。（盛德）

對於死者，對於無知者，尙崇其德而報其功，況對於生者，對于有知者乎。社會之中，人人皆互相報答，而不互相鬥爭，則社會太平矣。

此外則公共祭祀之舉行，亦與人民以一種休息遊戲之機會。故禮記郊特牲論蜡祭云：

黃衣黃冠而祭，息農夫也。………旣蜡而收，民息已。故旣蜡，君子不興功。

禮記又云：

子貢觀於蜡，孔子曰：「賜也，樂乎」？對曰：「一國之人皆若

狂，賜未知其樂也。」子曰：「百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗為也；一張一弛，文武之道也」。（雜記）

從此觀點看祭祀，則祭祀更爲藝術而非宗教矣。

四

以上爲儒家對于喪祭禮之諸理論。此外另有一端，雖未爲儒家所明言，而實可爲儒家所理論化之喪禮祭禮之含義，茲申言之。

依上所引，則儒家，至少一部分的儒家，對於人死之意見，不以爲人死後尚有靈魂繼續存在。然靈魂不死之說，雖爲理智所不能承認，而人死之不卽等於完全斷滅，則爲事實。蓋人所生之子孫，卽其身體一部之繼續存在生活者；故人若有後，卽爲不死。凡生物皆如此，更無須特別証明。此種不死，可名爲生物學的不死。再則某人之於某時曾經生於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人，不能使之再爲無有。就此方面說，孔子時代之平常人，與孔子同爲不可磨滅，其差異只在受人知與不受人知。亦猶現在之人，同樣生存，而因其受人知之範圍之大小，而有小大人物之分。然卽絕不受人知之人物，吾人亦不能謂其不存在。蓋受人之知與否，與其人之存在與否，固無關係也。就此方面說，則凡人皆不死。不過此等不死，與生物學的不死，性質不同，可名爲理想的不死，或不朽。

不過不受人知之不朽，普通人認爲無價值。故不朽二字，普通專以謂曾經存在之受人知之大人物。所謂人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言。人能有所立，則卽能爲人所知，爲人人所記憶，而不死或不朽。然若惟立德立功立言之人，方能爲人所記憶，則世之能得此受人知之不朽者必甚寡。大多數之

人，皆平庸無特異之處，不能使社會知而記憶之，可知而記憶之者，惟其家族與子孫。特別注重喪祭禮，則人人皆得在其子孫之記憶中，得受人知之不朽。此儒家所理論化之喪祭禮所應有之涵義也。

儒家對於不死之問題之注意，可於其對於婚禮之理論見之。儒家對于婚姻之意見，完全注意於其生物學的功用。禮記云：

> 昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之。（昏義）
>
> 天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？（哀公問）
>
> 舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也。………昏禮不賀，人之序也。（郊特牲）
>
> 嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。（曾子問）

孟子說：

> 不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也。（孟子離婁上）

據上所引，可知儒家以爲婚姻之功用，在於使人有後。結婚生子，造「新吾」以代「故吾」，以使人得生物學的不死。本來男女會合，其眞正目的，卽在於生殖。至於由此而發生之愛情與快感，乃係一種附帶的心理情形，自生物學的眼光觀之，實無關重要，故儒家亦不重視之。儒家論夫婦之關係時，但言夫婦有別，從未言夫婦有愛也。

凡人皆有死，而人多畏死。於是種種迷信生焉。許多宗教，皆以靈魂不死相號召。儒家，至少一部分的儒家，既不主靈魂不

死，乃特注重於使人得生物學的不死，及理想的不死之道，舊社會中，人及暮年，既爲子娶妻生子，以爲自己生命已有寄託，即安然以俟死，更不計死後靈魂之有無。此實儒家思想所養成之精神也。

由上所討論，可知儒家之思想乃極人文主義的 (Humanistic)，積極主義的 (Positivistic)，並不需渺茫虛幻之假定，而一切根據於事實；此所謂中庸之道也。然其高深亦正在此，所謂

君子之道費而隱。夫婦之愚可以與知也；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。（中庸）

道家政治思想

錢 穆

一

中國思想，常見爲渾淪一體。極少割裂斬截，專向某一方面作鑽研。因此，其所長常在整體之融通，其所短常在部門之分析。故就中國思想史言，亦甚少有所謂政治思想之專家。今欲討論道家政治思想，則亦惟有從道家思想之全體系中探究而闡述之。

又所謂儒墨道法諸家之分派，嚴格言之，此亦惟在先秦，略可有之耳。至於秦漢以下，此諸家思想，亦復相互融通，又成爲渾淪之一新體，不再有嚴格之家派可分。因此，研治中國思想史，分期論述，較之分家分派，當更爲適合也。故此篇所論道家政治思想，亦僅以先秦爲限斷。

先秦道家，主要惟莊老兩家。此兩人，可謂是中國道家思想之鼻祖，亦爲中國道家思想所宗主。後起道家著述，其思想體系，再不能越出莊老兩書之範圍，亦不能超過莊老兩書之境界。然此兩書，其著作年代先後，實有問題。據筆者意見，莊子內篇成書，實應在老子五千言之前。至莊子外雜篇，則大體較老子爲晚出。莊子生卒年世，當與孟子略同時，而老子成書，則僅當稍前於荀子與韓非。惟此等考訂 ，並不涉及本篇範圍。而本篇此下之所論述，實亦可爲余所主張莊先老後作一旁證也。

本文選自氏著莊老通辨中卷（台北，三民書局，1973）

二

先秦思想，當以儒墨兩家較爲早起，故此兩家思想，大體有一共同相似之點，即其思想範圍，均尙偏注於人生界，而殊少探討涉及宇宙界是也。故孔子言天命，墨子言天志，亦皆就人生界推演說之。此兩人之立論要旨，可謂是重人而不重天。莊子晚出，承接此兩人之後，其思想範圍，乃始轉移重點，以宇宙界爲主。莊子書中論人生，乃全從其宇宙論引演。故儒墨兩家，皆本於人事以言天，而莊周則本於天道而言人，此乃其思想態度上一大分別也。

然若更深一層言之，在莊周意中，實亦並無高出於人生界以上之所謂天之一境。莊周特推擴人生而漫及於宇宙萬物，再統括此宇宙萬物，認爲是渾通一體，而合言之曰天。故就莊子思想言之，人亦在天之中，而同時天亦在人之中。以之較儒墨兩家，若莊周始是把人的地位降低了，因其開始把人的地位與其他萬物拉平在一線上，作同等之觀察與衡量也。然若從另一角度言，亦可謂至莊周而始把人的地位更提高了，因照莊周意，天即在人生界之中，更不在人生界之上也。故就莊周思想體系言，固不見有人與物之高下判別，乃亦無天與人之高下劃分。此因在莊周思想中，天不僅即在人生界中見，抑且普遍在宇宙一切物上見。在宇宙一切物上，平舖散漫地皆見天，而更無越出於此宇宙一切物以上之天之存在，此莊周思想之主要貢獻也。

就於上所分別，乃知莊周與儒墨兩家，在道字的觀念上，亦顯見有不同。儒墨兩家，似乎都於人道之上又別認有天道。而莊周之於道，則更擴大言之，認爲宇宙一切物皆有道，人生界則僅是宇宙一切物中之一界，故人生界同亦有道，而必綜合此人生界之道，與夫其他宇宙一切物之道，乃始見莊周思想中之所謂之天道焉。故儒墨兩家之所謂天道，若較莊周爲高出，而莊周之所謂天道，雖若較儒墨兩家爲降低，實亦較儒墨兩家爲擴大。

今若謂道者乃一切之標準，則莊周思想之於儒墨兩家，實乃以一種解放的姿態而出現。因莊周把道的標準從人生立場中解放，而普遍歸之於宇宙一切物，如是則人生界不能脫離宇宙一切物而單獨建立一標準。換言之，即所謂道者，乃並不專屬於人生界。驟視之，若莊周把儒墨兩家所懸人生標準推翻蔑棄，而變成爲無標準。深求之，實是莊周把儒墨兩家所懸人生標準推廣擴大，而使其遍及於宇宙之一切物。循此推演，宇宙一切物，皆可各自有其一標準，而人生亦在宇宙一切物之內，則人生界仍可有其人生應有之標準也。故莊周論人生，决不謂人生不能有標準，彼乃把人生標準下儕於宇宙一切物之各項標準而平等同視之。治莊周思想者，必明乎此，乃始可以把握莊周之所謂天，與其所謂道之眞際也。

三

政治則僅是人生界中之一業、一現象，故論莊周之政治思想，亦當如我上擧，就其言天言道之改從低標準與大標準處着眼，乃始可以瞭解莊周論政治之精義。此下試擧較淺顯者數例作證明。莊周云：

> 民溼寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍蛆甘帶，鴟鴉嗜鼠，四者孰知正味？

此所擧寢處與飲食，如就人生標準言，自當爲宮室與豢芻。但莊周則偏不認此等標準爲寢處飲食惟一的標準。莊周則偏把人與泥鰍猨猴麋鹿鴟鴉蝍且，拉平在一條線上，同等類視，合一比論，遂乃有三者孰知正處，四者孰知正味之疑問。然莊周之意，亦僅謂人生標準並非宇宙一切物之惟一標準而已。在莊周固非蓄意要推翻宇宙一切物之寢處與飲食之各有其標準也。宇宙一切物，既可各自有其寢處與飲食之標準，則人生界之自可有其人生之獨特的寢處飲食之標準，亦斷可知。故在莊周意，只求把此寢處飲食之標準放大普遍，平等散及於一切物，使之各得一標準。至於宮室之居，固爲人生界之正處，而陰溼的泥窪，乃及樹巔木杪，也同成爲另一種正處。芻豢稻粱，固可爲人生界之正味，而青草小蛇與腐鼠，亦同樣可成爲又一種正味。在莊周，只是把寢處與飲食的標準放寬了，而並非取消了。此一層，則每易爲治莊周思想者所誤解。其實莊周言道，只是放寬一切標準而平等擴大之，而非輕視一切標準而通體抹殺之也。

> 東郭子問於莊子曰：所謂道，惡乎在？莊子曰，無所不在。東郭子曰：期而後可。莊子曰：在螻蟻。曰：何其下邪？曰：在稊稗。曰：何其愈下邪？曰在瓦甓。曰：何其愈甚邪？曰：在屎溺。

若依儒墨兩家所揭擧之標準言，則所謂道者，不上屬天，即下屬人。而莊周思想則不然。莊周謂宇宙一切物處皆有道，故宇宙一切物，皆可各有其自身之標準。因此生物之微如螻蟻，如稊稗，甚至無生之物如瓦甓，乃至如屎溺，皆有道，即皆有其本身所自有之標準也。因此，宇宙一切物，莫非天之所於見，即莫非道之所於在。莊周乃如此般把道字的觀念放寬了，同時亦即把道的標準放低了。但又當知者，既是螻蟻稊稗瓦甓屎溺皆有道，豈有高至於人生界而轉反沒有道。故莊周之論道，驟視之，若見爲無標準，深察之，則並非無標準。驟視之，若莊周乃一切以天爲標準，深察之，則在莊周理論中，宇宙一切物，皆各有標準，而轉惟所謂天者，則獨成爲無標準。若使天而自有一標準，則宇宙一切物，不該再各自有標準。若使宇宙一切物而各自沒有一標準，則試問所謂天之標準者，又是何物乎？如此推尋，則仍必落入儒墨兩家窠臼，即就此人生標準而推測尊奉之，使其爲宇宙一切物之標準焉。而莊周思想則實不然。在莊周思想體系中，實惟天獨爲無標準，而即以宇宙一切物之種種標準而混通合一，即視之爲天之標準也。換言之，在莊周思想體系中，乃平等地肯定了宇宙一切物，却獨獨沒有於宇宙一切物之外之上，另還肯定了一個天。莊周書中之所謂天，其實乃通指此宇宙一切物而言。於是此宇宙，在莊周思想中，乃有群龍無首之象。此即謂在於此一切物之外，更無一個高高在上之天，以主宰統領此一切物。於是宇宙一切物，遂各得解放，各有自由，各自平等。故此宇宙一切物，乃各有其本身自有之標準，即各自有一道。人生則下儕於宇宙一切物，人生亦自有人生所應有之標準，人生亦有道。但此人生界之標準與道，亦僅是宇宙一切物之各自具有其標準與道之中之一種。固不能如儒墨般，單獨由人生上通於天，認爲惟此人生界中之道與標準，獨成其爲天道與天則也。

四

此一思想體系，驟視之若放蕩縱肆，汗漫無崖岸，其實亦自有其平實處。由於此種想法而落實到政治問題，則其見解亦自然

會與儒墨有不同。此下再就此闡述。

在莊周思想中，既不承認有一首出庶物之天，因亦不承認有一首出群倫之皇帝。既不承認有一本於此而可推之彼之標準與道，在一切物皆然，則人生界自亦不能例外。如是，則在莊周思想中，乃不見人生界有興教化與立法度之必要。因所謂教化與法度者，此皆懸舉一標準，奉之以推概一切，求能領導一切以群嚮此標準，又求能限制一切使勿遠離此標準。政治之大作用，主要亦不越此兩項。於是在莊周思想中，政治事業遂若成爲多餘之一事。

> 肩吾見狂接輿，狂接輿曰：日中始何以語女？肩吾曰：告我君人者，以已出經式義度，人孰敢不聽而化諸？接輿曰：是欺德也。……鳥高飛以避繒弋之害，鼷鼠深穴乎神丘之下，以避薰鑿之患，而曾二蟲之無知！

夫鳥能高飛，鼠能深穴，彼既各有其天，斯卽各有其道。鳥鼠尚然，何况人類。今不聞於鳥鼠群中，必須有一首出儕偶者君臨之，以自出其經式儀度來教導管制其他之鳥鼠。則人類群中，又何必定需一政府，一君人者之教導與管制？

循此推論，莊周應是一無政府主義者，但莊周書中，則並未明白嚴格說到此一層。莊周只謂，一個理想的君，必能

> 游心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治。

莊周並未明白主張無君論，莊周亦未明白主張不要一切政治與政府。彼只謂一個理想之君，須能存心淡漠，順物之自然，而不容私。莊周之所謂私，卽指君人者私人之意見和主張。由於此等私人之意見和主張，而遂有所謂經式儀度。如是則有君卽等於無君，有政府亦將等如無政府。遠自儒墨興起之前，皇帝稱爲天子，卽以上擬於天，莊周似乎並未完全擺脫此種思想傳統之束縛。然

就莊子思想言，天既是一虛無體，則皇帝亦該成爲一虛無體，在此虛無體上却可發生理想政治許多的作用。

陽子居問老聃以明王之治，老聃曰：

> 明王之治，功蓋天下，而似不自己。化貸萬物，而民勿恃。有莫舉名，使物自喜。立乎不測，而遊乎無有者也。

此乃莊周所想像，以一虛無之君體，而可發生絕大的政治作用也。此一說，殆爲此下老子五千言所本。故老子曰：

> 大道氾兮其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣食萬物而不為主。

此章所言爲大道。老子又曰：

> 生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂元德。

此章所言是元德。其實此兩章所言者皆是天。莊子理想中之理想政治，所謂明王之治者，卽爲其能與天同道，與天合德，一切物皆各原於天，但天不自居功，故萬物皆曰我自然。惟其皆曰我自然，故各自恃而勿恃天。雖有天之道，而莫舉天之名，故使萬物皆自喜。明王之治，亦正要使民自恃，使民自喜，而皆曰我自然。如此，則在其心中，更不知有一君臨我者之存在。此君臨人群之明王，則儼然如天之臨，雖有若無，成爲一虛體。虛體不爲一切物所測，亦不爲一切物所知。此乃莊周理想人群之大自在與大自由，亦可謂是莊周政治思想中一番主要之大理論，亦竟可謂之是一番無君無政府之理論也。

故莊周又云：

> 南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德。曰：人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有。嘗試鑿之。

日鑿一竅，七日而渾沌死。

一切物皆有知，皆有爲，皆自恃，皆自喜，天獨無知，又無爲，因此天獨不見有所恃，有所喜。一切有知有爲之物，則莫不各有其自有之標準與道，因此一切物皆平等、皆自由。惟天高出一切物之上，故天轉不能私有一標準與私有一道。若天亦自有一標準與道，則一切物既盡在天之下，一切物豈不將盡喪其各自之標準與道，而陷入於不自由，並其與天之標準與道將有合有不合，而陷於不平等。今使人生界中有一首出群倫之皇帝，此皇帝之地位既儼如自然界中之有天，故此皇帝，就理想言，亦必無知與無爲，無所恃又無所喜，等於如沒有。故一切人皆可各自有其一己所宜之標準與道，而君臨其上之皇帝，則不能私有一標準，私有一道，甚至不該有七竅。因有了七竅，便自然會有知有爲，因此遂自恃自喜，因此將自具標準，自有道，而如是便不應爲帝王。

此乃莊周論政之大義。

五

然人群中又何來一皇帝，能如莊周之所想像乎？故莊周理論雖高，到底不出於玄想。至於老子書，其所想像之聖人與明王，不免較莊周所言要走了樣。但老子書中論政，始終並未忽略了民衆應有之地位，始終視民衆爲不可輕，此一層，可謂直從莊周來猶未失莊周論政之大軌也。前此爲帝王者，常不免依仗天而輕忽人，老子不然，老子書中之聖人與明王，則决不肯輕犯民衆，乃至於違逆民衆以爲政，因亦不敢自出其所謂經式法度者以君臨人。此一層，則可謂老子尚不失莊周論政傳統也。

老子曰：

富貴而驕，自遺其咎。

又曰：

人之所畏，不敢不畏。

又曰：

強梁者不得其死，吾將以為教父。

又曰：

大制不割。

以輔萬物之自然而不敢為。

又曰：

我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。

又曰：

民不畏死，奈何以死懼之。

凡此云云，細籀之，皆可謂由莊子思想引伸而來。然老莊思想畢竟有不同。莊周是一玄想家，純從理論上出發，彼謂宇宙間一切物，乃至一切人，莫不各自有其各自之立場，因亦各自有其各自之地位。誰也不該支配誰，誰也不能領導誰。各有標準，各有道，即各自自由自在，而相互間成爲一絕對大平等。老子不然。老子乃一實際家，彼乃一切從人事形勢利害得失上作實際的打算。然他深知，誰想支配人，指導人，到頭誰就該喫虧。但他心下似乎仍不忘要支配人，指導人。老子實於人類社會抱有大野心，彼似未能游心於淡漠。故就莊周言之，謂不當如此做，而老子却說不敢如此做。此證兩人心情之不同。而彼此理論，亦復隨之而不同。此一層，乃成爲老子與莊周一絕大的區別。

故莊周書中之聖人與明王，常是淡漠，渾沌，無所容其私，而老子則不然。老子曰：

聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶，故能成其私。

是老子心中之聖人，乃頗有其私者。彼乃以無私爲手段，以成其私爲目的。故老子又云：

聖人爲腹不爲目，故去彼取此。

目屬虛見，腹屬實得。聖人而如此，則此聖人顯然欲有所爲，亦欲有所得。抑且專爲實利，不爲虛名，其所欲得，又必實屬已有。如此之聖人，實一巧於去取之聖人也。

六

惟其莊老兩書所想像之聖人有不同，於是由於此不同之聖人所窺測而得之天道亦不同。老子曰：

天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。

由莊周言之，天一任萬物之自由，在天爲無所用心也。在莊子心中之天，固無所謂仁，然亦更無所謂不仁。芻狗之自由，乃天地之大自在。天地只是放任全不管，何嘗是存心不仁，而始放任不管乎？莊子書中之聖人，亦是淡其心，漠其氣，以觀察天道者，由於聖人之心淡漠，而遂見天道之淡漠。然淡漠可稱爲無心，却不是不仁，更非存心有所去取欲有得。老子書中之聖人便不然，彼乃心下有私，靜觀天道以有所去取而善有所得者。故老子書中之聖人，則更非淡漠，而是不仁。以不仁之聖人來觀察天道，則將自見天道之不仁。此實莊周老聃兩人本身一絕大相異點也。

老子又曰：

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀，天網恢恢，疏而不失。

老子心中所想像之天道，則不僅是不仁，抑且甚可怕。老子之所謂天道者，乃善勝善謀。你不叫它，它自會來。它像似不在防你，你却逃不掉。此其可怕爲何如乎？老子又曰：

天之道，其猶張弓與。高者抑之，下者擧之。有餘者損之，不足者補之。

則此高高在上之天，大小事都愛管，都不肯放鬆。在天所臨之下，將感到高不得，低不得。多不得，少不得。高了些，天將把你壓下。多了些，天將把你創去。宇宙一切物，實非自由自在。在莊子書中，則宇宙一切物，自然平等。但在老子書中，却像有一個天道隱隱管制着，不許不平等。但這些天道，却給一位懷着私心的聖人窺破了。於是此懷私之聖人，却轉過身來，利用這些天道以完成其一己之計謀，而天道終亦莫奈何得他。因此，老子曰：

將欲翕之，必固張之。將欲弱之，必固強之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必固與之。

此乃聖人之權謀，亦即是聖人之不仁與可怕也。老子書中聖人之可怕，首在其存心之不仁，又在其窺破了天道，於是有聖人之權術。聖人者，憑其所窺破之天道，而善爲運成以默成其不仁之私，而即此以爲政於天下也。

抑且老子書中之聖人，其不仁與可怕，猶不止於此。彼既窺破了天道，善爲運用，以成爲聖人之權術，而又恐有人焉，同樣能窺破此天道，同樣能運用，同樣有此一套權術，以與聖人相爭利。故老子書中之聖人，乃獨擅其智，默運其智，而不使人知者。故老子曰：

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智之多。

又曰：

魚不可以脫於淵。國之利器，不可以示人。

此一種獨擅其智，默運其智的做法，至於爐火純靑，十分成熟之階段，則有如下之描寫。老子曰：

聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之。德善。信者吾信之，不信者吾亦信之。德信。聖人在天下，歙歙然為天下渾其心，聖人皆孩之。

天無心，以萬物之心爲心，故聖人亦無心，以百姓之心爲心。此其爲說，若與莊周持論甚相似。然在老子心中，則實與莊周有甚不同之處。蓋彼所意想之聖人，實欲玩弄天下人皆如小孩，使天下人心皆渾沌，而彼聖者自己，則微妙玄通，深不可識，一些也不渾沌。此實一愚民之聖也。

七

故莊周在政治上，實際是絕無辦法者。而莊周之意，亦不必要辦法。老子不然，彼之論政，必得有辦法。而且在彼之意，亦儘多辦法可使。今試揭舉老子論政之有關各項實際辦法者如次。

首及於經濟。老子曰：

小國寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。

此乃由於老子之政治思想而實際運用到經濟問題上之一套辦法也。

老子又曰：

是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使

民無知無欲。使夫智者不敢為也。

王弼曰：

骨無知以幹，志生事以亂，心虛則志弱也。

觀此注，知老子正文四其字，皆指下文民字言。何以使民皆得實其腹，則必使民皆能強其骨。此大學所謂「生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恒足」也。何以使民皆能強其骨，則必使民虛其心而弱其志。虛其心則無知，弱其志則無欲。而尙復有智者出其間，又必使之有所不敢爲，夫而後乃得成其聖人之治。老子之政治理想，夫亦曰如何以善盡吾使民無知無欲之法術而已。然老子亦知必先以實民之腹爲爲政之首務，此則老子之智也。厥後韓非書論五蠹六反，凡所深切憤慨而道者，夫亦曰求使民虛心實腹，弱志強骨，無知無欲，一切不敢爲，以聽上之所使命，如是而已。余嘗以老子荀卿韓非，三家同出晚周，而此三家論政，則莫不側重經濟。惟老子歸本於道術，荀卿歸本於禮樂，而韓非歸本於刑法，此則其異也。

再言及軍事。老子曰：

吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。是謂行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵。禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加，哀者勝矣。

蓋老子在經濟問題上，則主運用人之知足心，並使民無知無欲，以求社會之安定。若在軍事問題上，則主運用人之哀心，以求對敵之勝利也。故老子又曰：

兵者，不祥之器，不得已而用之，恬淡為上。樂殺人者，則不可得志於天下。殺人之衆，以哀悲泣之。戰勝，以喪禮處之。

此乃老子善爲運用人類心理，期於殺人場合中求勝之高明處也。王弼之注，卻把老子原意曲解了。王注云：

言吾哀慈謙退，非欲以取強，無敵於天下也，不得已而卒至於無敵，斯乃吾之所以為大禍也。

此乃以儒義解老子書。其實老子心中則何嘗如王弼之所想。老子之所最戒，端在於輕敵。老子之所期求，則正在能無敵於天下。彼蓋以不輕敵之手段，求能達成其無敵於天下之想望者。此通觀於老子五千言之全文而可見，而烏有如王弼之所注釋乎？抑且老子書中之聖人，既爲一不仁之聖人，則未必怕多殺人。然老子又曰：

常有司殺者殺。

則殺人可以不經其手，卽憑不仁之天道來司殺也。此乃由於老子之政治思想而實際運用到軍事問題上之一套辦法也。則請再言及外交。

老子曰：

大國者下流，天下之交，天下之牝。牝常以靜勝牡，以靜為下。故大國以下小國，則取小國，小國以下大國，則取大國。或以下取上，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所欲，大者宜為下。

經濟求知足，兵爭求用哀，外交則取下，此皆老子書中聖人政治手腕之高明處。但小國下大國，依然還是一小國，老子書中之聖人，似乎並不卽此爲滿足，故又必申言之，曰：大者宜爲下。是老子心中所重，畢竟在大國也。大國之君若能懂得此訣巧，則可以取天下。故老子又曰：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。

上述之經濟安足，此以正治國之一例也。上述之用兵無敵，此以奇用兵之一例也。外交運用，則貴能以下取小國，此則以無事取天下之一例也。此乃老子書中之聖人，運用政治之三部曲。惟以正治國，並不盡在經濟問題，其他如法制，如教育，在老子書，各有其微妙玄通，深不可測之一套。好在老子書僅五千言，讀者循此求之自可見，不煩一一詳引也。

八

如上所述，莊周與老子書，顯然甚不同。莊周乃一玄想家，彼乃憑彼所見之純眞理立論，一切功利權術漫不經心，而老子則務實際，多期求，其內心實充滿了功利與權術。故莊周之所重在天道，而老子之所用則盡屬人謀也。莊子思想實頗有與儒術相近處。論語已言之：「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星拱之。」又曰：「大哉堯之爲君也，巍巍乎唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。」又曰：「巍巍乎，舜禹之有天下也而不與焉。」儒家政治思想主德化，所理想之政治領袖，乃居敬行簡以臨其民，恭己南面而已矣。此皆頗近於莊周。莊周著書，似極欣賞孔門之顏淵，彼殆卽以彼所想像顏淵之私人生活，配合上儒家理想中政治領袖之無爲而憑德化者，而認爲惟有此一類人物，纔始有應爲帝王之資格也。儒家承繼古經籍之傳統，復有大畏民志，天視自吾民視，天聽自吾民聽之說，莊周論政治，亦時有此等意嚮。惟在莊周之宇宙論中，則與儒家有大相違異處。蓋至莊周而始對古人相傳之天的觀念大經改變，於是彼所想像中之帝王，遂成爲如接輿口中藐姑射山神人一樣的人物，不復肯弊弊焉以天下爲事矣。今若僅就其粗迹觀之，則莊周所持之政治理想，若與孔門儒家相距絕遠，但若觀之於深微，則莊周思想之於孔門儒家，

實有其一番蛻化之痕迹，猶可推尋而得也。

至於老子書中之聖人，乃始與莊周書中之聖人截然爲異相。在老子，亦不承認有如古代觀念，有一高高在上之天，惟此與莊周爲同調。老子亦知社會民衆之不可輕視，不當輕犯，此亦可謂是老子之高明。然老子心中之聖人，却決不肯退隱無爲，又不能淡漠無私，如莊周之所稱道。故曰：

無為而無不為。

後其身而身先。

又曰：

夫惟弗居，是以不去。

此乃完全在人事利害得失上着眼，完全在應付權謀上打算也。故老子教人知其雄而守其雌，知其白而守其黑，知其榮而守其辱。彼所想像之聖人，在其心中，對於世俗間一切雌雄黑白榮辱，不僅照樣分辨得極清楚，抑且計較得極認眞。彼乃常求爲一世俗中之雄者白者榮者，而只以雌以黑以辱作姿態，當作一種手段之運使而已。

再另換一方面言之，莊周書中論政，固尙以下面民衆爲主體，故可謂其意態猶近於儒家也。而老子論政，則完全以在上之聖人爲主體，彼乃專爲在上之聖人着想，而非爲在下之民衆着想者。於是遂開啓了此下之法家。故莊子論政，乃承接儒家思想而特將之玄理化。老子論政，則承接着莊周思想而又將之實際化。故謂莊周上近儒，老子下啓法，此亦先秦思想史上一承遞轉變之大關捩也。

然不論莊周與老子，兩人間畢竟自成爲一思想系統，畢竟不免與儒家孔孟持義，即專就政治思想言，亦發生了不可彌縫之大

裂縫，此層當再約略拈出，而闡述之如次。

九

在於孔孟，天固高高在人之上。然聖人亦人也，故聖人亦在天之下，人之中，聖人固不高出於一切人。孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」孟子則曰：「人皆可以爲堯舜。」故儒家言聖人，必爲與人同類者。而至莊子則不然。蓋儒家重視人性，人性既稟賦自天，故人性善惡，不能有甚大之不同。莊周書則不言性而轉言知，智慧則顯見有高下，不能人人同等一類。而莊子之言知，又無階梯層累，若不由學問修爲而得。遂使具大知高出於人人者，使人有無可追踪之概。故莊子書中之聖人，乃常與眞人神人至人並稱，而若顯然與衆人有不同。蓋就莊子思想言，天與人之界隔，固近泯滅，而人與人之距離，則反而加遠矣。

所幸者，莊周書中所想像之眞人神人至人聖人者，皆無意於人世，皆不願在人間世之一切俗務上沾手。即或不得已沾了手，仍是心神不屬，僅見爲一種不得已。故論人與人之本質，就莊子思想言，實已有不同。聖人顯見爲高出於人人之上。而此尙不至有大病。何者？此高出乎人人之上之聖人，彼固無意於人世，不大高興干預人間事，則聖人可以忘世，而世亦可以忘聖人，乃至不知有聖人之在人間也。

此一意態，至老子書而又有變。就老子書言之，彼其高出於人世之聖人，在其內心，則並無意於超世脫俗。抑且聖人者，實乃一十分世俗之人。只是在同一世情中，而聖人乃有其甚不同之法術，以濁出於世人而已。試觀老子書，彼豈不時時以聖人與百

姓作對列，聖人既無意於遠離塵俗，而又復高高絕出於塵俗之上，聖人之於人，就其本質論，亦既有絕大之鴻溝矣。而同在此一世間，營同一之世務，同爭此利害得失，此其爲病，蓋有必至，自可想見也。明白言之，則老子書中之聖人，實太過聰明，而老子書中之衆人，又太過愚蠢。於是此輩太過聰明之聖人，乃能運用手段，行使法術，以玩弄此同世愚蠢之平民。故老子書中之政治理想，換辭言之，乃是聰明人玩弄愚人之一套把戲而已，外此更無有也。故在莊周之政治理想中，主要者，實爲對一般平民之解放，其意態雖近消極，而大體實落在光明之陽面。而老子書中之政治，則成爲權謀術數，爲一套高明手法之玩弄，政治成爲統御，其意態已轉積極，而實際意味，則落在黑暗之陰面。此一分別，尤不可不深加辨析也。

由於此一分別，乃可以繼續論及內聖外王之一語。內聖外王，此語始見於莊子之天下篇。天下篇決非出於莊子之手筆，而且此篇更尤晚出於老子。然內聖外王一觀念，則實自道家創始，爲莊老兩家所同有。而後之儒家，亦復喜沿用之。在莊周，僅謂此輩內懷聖人之德之智者，纔始應帝王。然聖人內心，則並不想當帝王之位，而帝王高位，亦每不及於此輩，則在莊周書中之內聖外王，乃徒成爲一種慨然之想望而止。至老子書則不然。似乎能爲帝王者，必屬於聖人。苟非其人內抱聖人之德之智，將不足以成帝王之業。此其間，乃有一絕大之區分。蓋莊子乃從理論之立場，謂非內聖不足以外王也。而老子書則轉從實際人事之功利觀點着眼，變成眞爲帝王者必然是聖人。是乃即以其外王之業而即證其爲負有內聖之德也。故老子曰：

道大天大地大，王亦大。域中有四大，而王居一焉。

此處之所謂王，乃與天地與道，同爲域中之四大，則宜其必爲聖人而更無可疑矣。老子又曰：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

當知此處之所謂人，亦指聖人言，亦即是指王者言。苟非聖人，亦不能法天法道也。於此遂使老子書論內聖外王，與莊周原義生出絕大之分歧，而其後起之影響則更大。

荀子乃一大儒，其著書成學，當較老子略晚，而荀子書中，亦復有內聖外王之想。故荀子乃常以聖王混爲一談。孟子嘗言：「天下有達尊三，德一，齒一，爵一。」又曰：「彼以其貴，我以我德。」是孟子固舉聖與王而分別言之也。蓋王者不必是聖，聖者亦不必爲王，孟子與莊周，在此觀點上，則實尚相似。此說驟視誠若平常，然觀荀子書，則於此區別乃頗漫然。荀子常言法後王，其實無異於法後聖。王者地位，遂於內聖外王之觀念下，驟見提高。德位之分，遂於老子荀卿聖王混言之觀念下，驟被抹殺。老子視社會大衆，莫非愚昧，而荀子則謂人性皆惡。蓋儒家重言性，道家重言智，故老子荀卿，其立說雖不同，而其蔑視下層群衆之內心傲態則一。又荀子亦不認有高高在上之天，於是以王者之位而具聖人之德，遂成爲世間獨一無二之至尊，其崇高乃無可比倫。故惟聖王乃能制禮樂，定法度，人世間一切管制教導胥賴焉。今若專就此點言，則莊周猶較近孟子，而荀卿則轉反似老聃，此由時代不同，而學者意態亦隨之而變，此又可微辨而知，固不當專從儒道分疆之一面立論也。

至於中庸與易傳，其成書猶出荀子後，而其書皆不免有內聖外王之想法。循至漢儒，尤著者如春秋公羊家，乃謂孔子爲素王，漢室之興，亦爲新聖人之受命。於是聖人而不居王位，遂成爲

一大缺憾，此猶可也。而遂若王者不具聖德，亦不成其爲王。此亦未嘗不可。而循此推衍，遂於無意中抱有王者必具聖德之推論，此則不得不謂是內聖外王說之遺禍留毒也。

惟在漢儒意想中，尚保留一高高在上之天，此爲與荀卿異。然漢儒既賦王者以聖德，乃謂其上應天德，受命而王。是所謂天人合一者，乃集會於王者之一身，應帝王變爲應符瑞，此又內聖外王之說演變出一新支，而較之莊周之初意，則固遏乎其遠矣。

抑尤不止此，內聖外王之論之演變，復另有一新支，則爲李斯與韓非。此兩人皆從學於荀卿，得其師法後王之說而不能通，乃索性只重外王，再不論內聖。社會下層羣衆，固已非愚即惡，又無一高高在上之天臨之，而王者眞成爲獨尊。於是王者之爲政，既不復需有所謂德化之一面，而又不能如老子之謹愼躲藏，深微玄默，以善用其權謀術數。於是此高高在上之王者，乃僅憑其高位大權，刑賞在握，若一切羣衆，盡可以宰割管制以惟我之所欲焉。

此一支，驟視若與內聖外王之說並不近，然在思想綫索之承遞轉接上，則顯然有關係。就儒家早期思想言，人類總還是平等，而惟有一高高在上之天臨之。莊周始把此高高在上之天排除了，但却有一輩至人眞人神人聖人者，其智其德，超然越出於普通常人之上。然此輩則常不沾染於世俗。至老子與荀卿，乃把此高出人上之聖人與王者相結合，德智與權位聯想在一起，遂若有權位者必有德智，而又無一高高在上之天臨於上，於是王者遂不期而成爲人世之至尊。法家則更偏落在此一點上，故遂單看重了王位，而更不論於聖德也。

此其說，司馬遷頗知之，故曰：

> 老子所貴道，虛無因應，變化於無為。故著書辭，稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之於自然。申子卑卑，施之於名實。韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礉少恩，皆原於道德之意，而老子深遠矣。

其實所謂施之於名實，切事情，慘礉而少恩者，其意趣指歸，皆已見於老子書。故謂申韓原於道德，其說確有見。至老子所以較韓非深遠者，只在老子之猶知有所畏，有所不敢，社會下層民衆，雖愚而可欺，猶必有待於我之權謀術數之能達於深微難測之境，固非可以慢肆我之欺侮而惟意所欲也。而韓非則並此而忽之。然韓非之輕視民衆，其端不可不謂乃淵源於老子與荀卿。彼老子荀卿者，既不認有一高高在上之天，又其視民衆，謂非愚即惡，而爲之王者，又必內具聖德，高深難測，越出於衆人之上，則無怪其流衍而有韓非法家那一套。

然謂韓非原於老子則可，謂法家原於道家，則尙猶有辨。因韓非斷斷不能從莊周書中引出也。此因莊周僅一玄想家，重自然，重無爲，意態蕭然於物外。必至老子，乃始轉尙實際功利，重權術，迹近欺詐，彼乃把握自然而玩弄之於股掌之上，僞裝若無爲，而其內心蓄意，則欲無不爲。韓非則揭破此僞裝，放胆破臉，以逞其所無不爲而已。

十

今再綜括言之，在莊周意中所想像，天無爲，而芸芸衆生則無不爲。老子，則無爲而無不爲者是一聖。然此聖者，又不許芸芸衆生之無不爲，而駕御之以一套權謀與術數。下至韓非，則既不許芸芸衆生之無不爲，而此王者又放意肆志，更懂不得無爲之

旨。於是乃只讓此一王者立法創制，以爲其所欲爲。秦始皇帝一朝政制，則大體建基在此一意態之上也。

西漢初年，後世論者，羣認爲其崇奉黃老，以無爲爲治。其實如曹參之徒，若果以老子書繩之，亦僅是素樸農村中一愚者，烏足以當老子書中之聖人？故漢初之治，實並非眞能運用老子心中之權謀與術數。惟文帝比較似懂得老子，但文帝天性厚，其早年亦出生成長於社會羣衆間，彼尚能對下層民衆有同情，因此文帝尚不能爲老子書中聖人之不仁，以百姓爲芻狗也。故漢初之治，乃並不能如老子所想像。換言之，漢初一朝君臣，亦胥無足以當老子書中所描繪之聖人也。

下至魏晉之際，其時學者，不講黃老而轉言老莊。若言黃老，則內聖外王之氣氛較重，因黃帝即由戰國晚世所造託，爲一內聖外王之理想人物也。若言老莊，則內聖外王之氣氛已較冲淡，因莊周書中之內聖外王，則僅是玄想，無當實際也。故魏晉間人，亦遂輕視了政治上之最高領袖，那時的政治，遂亦不期而成爲一種羣龍無首之象。然當時人物，求其眞能代表莊周意想中之典型者，僅有一阮籍。向秀郭象，皆是僞莊子，此皆熱情世俗，又不能如老子之深遠，則豈不進退皆無據。故就當時現身政治舞台之人物言，彼輩既不能運用老子書中之權謀與術數，又不能師法莊周之淡漠與隱退，更復不懂得莊老兩家不輕視民衆之深微心情，則如何能在政治上站穩？於是彼輩乃釀亂有餘，醞治不足，並把自已的私人生命亦同此葬送了。

若我們縱眼放觀全部中國政治史，果照莊周理想，該來一個無政府的新社會，而此事距情實太遠，實渺茫無實現之望。若如老子書，說之似易，行之亦難。在外交上，在軍事上，經濟措施上，在刑法運用上，在駕馭人物應付事變上，一枝一節，未嘗無暗中襲取老子法術而小獲成功者。然在總攬全局，漸移默化中，眞能接近老子書中所想像之聖人於依稀彷彿間者，遍覽史籍，尙少其人。就此言之，則莊周固是玄想，即老子，亦何嘗能擺脫莊周玄想之範圍？然則就大體言之，莊周與老聃，夫亦同爲是一玄想人物而已耳。

老子曰：

> 天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。

此語可謂是老子五千言對政治認識最深微最透徹之語，惜乎老子智及之，而仁不能守之，故在老子意中，總想能無爲而無不爲。然求無不爲，亦非眞不可能，此惟有放任社會大衆，一任其所爲，則自集羣衆之所爲而成爲無不爲，而不幸老子乃予智自雄，彼其意，乃在運用羣衆以造成彼一人在上者之無不爲，而獨成其私，此又何可能者。

然老子要爲深遠矣，至少彼尙懂得智者之不敢爲，至少彼尙懂得爲者敗之，執者失之的那一面。後人不能學老子，便自然會追踪荀卿與韓非。苟我們從此回頭，再一看孔孟莊周，豈不誠如峨眉之在天半乎？然苟昧失於莊老兩家成書年代之先後，則如我此篇之所分析，亦將使讀者有無從捉摸之感也。

齊國建立的時期及其特殊的文化

沈剛伯

一

齊國的建立當然自太公望受封之日起。至於太公受封之時，則有兩種傳說。史記周本紀稱武王卽帝位後，「封功臣謀士，而師尙父爲首封；封尙父於營丘，曰齊」。齊太公世家也說：「於是武王已平商而王天下，封師尙父於齊營邱」。但漢書·地理志却有下面一段比較詳細的記載：

> 齊地，虛、危之分野也。……少昊之世，有爽鳩氏；虞、夏時，有季萴；湯時有逢公柏陵，殷末有薄姑氏——皆為諸侯國。此地至周成王時，薄姑與四國共作亂，成王滅之，以封師尚父，是為太公，詩風齊國是也。

班志所說的大部分顯係根據晏子的話來的。左傳，昭公二十年（西元前五二二年），晏子對景公說：「昔爽鳩氏始居此地，季萴因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而後太公因之。」以晏子之博洽，對其本國歷史當不會說錯，惟他未曾談及營邱與蒲（蒲、薄相通）姑氏之關係。今按正義認爲營邱在後代之臨淄，而水經註說薄姑故城在「臨淄縣西北五十里」；薄姑原殷末之東方強國，絕不會讓其附近五十里之地爲他族所有，是太公之建國營邱正是因薄姑氏之舊也。至於薄姑氏之亡，晏子也沒有提到，今本竹書紀年把它安排在武王十六年秋，而復於成王三年伐奄之後，接着說他「滅薄姑」。雷學淇強爲之解，遂說：「武王克商，削其地

* 本文原載於中華文化復興月刊第7卷第9期（1974）

以封太公，蒲姑氏因以爲亂，武王乃滅之，盡以其地與齊，而以其君爲附庸。至成王三年，又與奄同叛，遂絕其國」。按今本竹書「所載殆無一不襲他書……又率空洞，無事實；所增加者，日月而已。且其所出本非一源，古今離陳，矛盾斯起。……夫事實既具他書，則此書爲無用；年月又多杜譔，則其說爲無徵，無用、無徵，則廢此書可！」這是王靜安對此書的判決詞，可謂不縱、不寃。既如此，則雷氏調停之說也可不加考慮了。惟左傳曾載有昭公九年，詹桓伯所說「及武王克商，蒲姑商奄，吾東土也」之語，僞竹書指武滅蒲姑，諒卽本此。其實桓伯說的乃誇張之外交辭令而非眞的事實。試看下面他接着說：「巴、濮、楚、鄧，吾南土也；肅愼、燕、亳，吾北土也」，便可明白了。因爲不但肅愼從來未曾隸屬於周朝，就是巴、楚也實際上沒有臣服過西周。宣王時候的詩人還把荆楚與玁狁相提並論，而說：「蠢爾蠻荆，大邦爲讎。」像這樣自稱大國而斥楚爲蠻邦，是只表示夷、夏之別，並未言及君臣之誼，且但說相讎，不言背叛，更顯然是敵對的口氣，不曾把它算成周之南土。南、北如此，其所謂東土者可知。蓋桓伯的意思是指武王既爲天子，則「普天之下莫非王土」，這是政治原則上的理論，那能據以斷定蒲姑滅亡之年代呢？其實它之與四國共作亂，乃在成王踐阼之後，有詩、書的記載可以證明。再者，齊、魯壤地相連，同爲東方重地，其受封建國以屏藩周室必在同一時期，斷無一先一後之理。太史公大概也有這種看法，所以在周本紀封尙父於齊之後，接着就說：「封弟周公旦於曲阜，曰魯」。但是詩經・魯頌却明說：「王曰：『叔父！建爾元子，俾侯于魯』」這當然是追述成王對周公說的一番話。定公四年，「祝佗私於萇弘」，也講：「昔武王克商，成王定

之，選建明德以屏藩周。……分魯公（杜注：魯公，伯禽也）以……殷民六族……因商奄之民，命以伯禽，而封於少皡之虛」。祝佗所說，在當時國際會議中，無人反駁，可說是肯定了魯國建立於成王之世，那也就間接否定了齊受封於武王之說。前賢也曾注意及此，所以那位注漢書的顏師古乃調停兩說而謂：「武王封太公於齊，初未得爽鳩之地，成王以益之也」。細察此言，實不合邏輯，因爲晏子明說齊爲爽鳩氏的故土，若太公初封未得其地，則便不能說那是齊國了。因此亡友傅孟眞先生認爲太公初封地在今日河南境內之「呂」。陳槃庵先生在其近著春秋大事表譔異中，更引用春秋保乾圖中「齊呂」之稱，以加證傅氏之說，我也認爲傅、陳二君的推論可以證史遷與顏氏之誤。更有進者，孟子有太公避紂，因聞文王善養老而歸周之說，可見齊世家所謂太公先祖嘗封於呂，其「子孫或爲庶人，尙其後苗裔也，……蓋嘗窮困年老矣，以魚釣奸周西伯……載與俱歸，立爲師」，這一段話是可信的。果如此，則武王克殷之後，興滅、繼絕，封太公於呂，使其光復故土，豈不是極合情理之舉嗎？所以太公父子乃有「呂尙」、「呂伋」之稱，像這樣以呂爲氏，正足以表示彼時太公尙與齊無關；其得齊乃後所徙封耳。試想當薄姑氏與四國叛周之時，若太公早已坐鎭營邱，自應就近出兵討伐，豈有袖手旁觀，讓周公遠道東征，獨力作戰之理？揆情度理，一定是周公在誅管、蔡，平東方，還師成周之後，始將商奄與薄姑的故土分爲兩國，而以成王之命分別封伯禽、太公於曲阜、營丘兩地。蓋除寄重任於其元子之外，更借重那位鷹揚老將的威望來鎭撫東方，所以纔使召康公很明白地告訴他，說：「東至海，西至河，南至穆陵，北至無棣，五侯、九伯，實得征之」。因此太公趕到任所，立

卽設法撫綏流亡，儘快地使人民歸附，而於五個月後便返周報政，好讓中央放心。這正是大亂甫定，重道受命撫邊，不遑寧處的一種情形。若他受封於武王，則既已出京之國，不奉王命，何得於五月以內卽返京師?縱有述職之必要,也應報政於武王,絕無向周公面陳一切之理。於此更可證明齊之建國乃始於周公攝政之時。

二

齊國建立的時期同太公彼時所處的環境決定了他治國的政策，而那種政策終於培養出齊國的特殊文化。假使太公入齊是像十九世紀英、法人之到非洲，以少數文化高、後援強的人來役使一些草昧未開的蠻族，他自然可以很容易地把齊國變爲姬周化的屬地。又若他統率衆多的族人移殖到一種地曠人稀的地方，像十六、七世紀英國人之湧入北美，那他儘可慢慢發展他自己的文化，而將土人驅入山中，聽其自生自滅。但他却是以少數的西方戰士來統治那些人數衆多、文化較高的民族，所謂少皞氏的苗裔，彼時稱爲薄姑、商奄的。渤海沿岸一帶本來是少皞氏所開發定居的地方，其嫡系子孫，在春秋末期，猶在今日曲阜附近一帶，保存了一個半獨立式的郯國。它的國君曾在昭公十七年訪問魯國，發表了一段極有歷史意義的談話如下：

> 秋，郯子來朝，公與之宴，昭子問焉，曰：「少皞氏鳥名官，何故也？」郯子曰：「吾祖也，我知之。昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名。炎帝氏以火紀，故為火師而火名。共工氏以水紀，故為水師而水名。太皞氏以龍紀，故為龍師而龍名。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啓者也；丹鳥氏，司閉者也；祝鳩氏，司徒也；鴡鳩氏，司馬也，鳲鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也；鶻鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。……」

從郯子這篇自述族譜的談話，可看出在上古之世，那個以鳥爲圖騰的少皞部落（傅孟眞先生認爲氏乃部類家族之義，並非人名，其說至當）原以今日的山東爲其發祥之地；後來子孫繁衍，遂分爲好些各以鳥類爲圖騰的支系，（根據現代民俗學的調查，子與父，弟與兄並不一定同一圖騰，如郝衞爾（W· Howells）在其「外道論」（The Heathens）中卽舉有此例），向附近地帶拓殖，竟南至淮海，北達東北各省以及朝鮮。如玄鳥一族爲殷商之祖，爽鳩一族爲薄姑之祖，均爲在現存史籍中可考者，其他各支系則已無典可數矣。後來玄鳥族向西發展，定都河南而爲天下共主，其同姓各族則成爲若干城邦，仍居東方。此時姬、姜集團的民族正由西南而東，終與殷人接觸，時而臣服，時而反抗，繼續不斷地擴張，歷時數百年，至文王始稱覇西方，至武王乃克殷殺紂，受到那些同盟城邦的擁戴而卽天子之位。可是彼時殷商同族之在東方者仍保有相當強大的實力，使武王不得不封紂子祿父於其故都以示安撫。他雖設三監，營雒邑以防其死灰復燃，但終於歸馬、放牛，表示再不東進，以安商奄、薄姑諸邦之人心。這種謹愼的和平政策不幸因武王之死而失其功效。那些殷商集團的國家卒乘周室主少國疑之時興兵叛周，且迫使管、蔡二叔不得不與之合作。大誥中明言：「爾庶邦君，越庶士御事罔不反曰：『艱大，民不靜；亦惟在王宮，邦君室！越予小子考翼不可征』」。可見彼時東方諸子姓國勢之如何強大，以及周人之如何震驚。賴周

公之力，終於出兵東征，其作戰詳情，史官未曾留下記載；幸有詩人透露了一點消息，說前方打得「破斧」、「缺斨」，後方弄得「伊威在室」。這充分描寫出四國反抗之頑強與後方犧牲之慘巨，固無怪乎曹孟德說：「悲彼東山詩，悠悠使我哀」也。況且兩種民族的仇恨並不能因戰勝而遂澈底解決，周公還得另籌善後之策，遠徙其豪族，分散其部落，曉之以天命，許之以更新，更一再申明採用其固有之法典，並保障其習慣之生活，今但細讀康誥、酒誥、梓材、多士、多方諸篇，便不難了解周公恩威兼用以謀協和兩民族之政策，其設施之周與用心之苦眞不愧爲一創業垂統之大政治家。使彼時沒有周公，則周之爲周實未可知了。太公一定深知並同意周公的這種主張，所以他安撫齊國的六字要訣就是「因其俗，簡其禮」。周公也極贊賞他這種辦法而認爲「政不簡不易，民不有近，平易近民；民必歸之」。果然他能在五個月短期內即收到近悅遠來，上下相安的效果，餘蔭所蔽，竟令以後百有餘年，齊無兵革之禍。設若太公不是在大亂以後，人心浮動的時候受封入齊，也許他會用那西方農業社會的制度來管理東方文化頗高的遺民，像伯禽治魯的樣子，「變其俗，革其禮」。那麼，他必不能定邦安民於數月之內，而且將長期無法與平民打成一片，此周公之所以在伯禽報政後而有「魯後世其北面事齊」之嘆也。因此我以爲太公治齊的政策是因時因地而制定的。必明乎此，然後可以進而探討在那種政策下所發展出來的文化。

三

古之所謂禮、俗就是現代人說的文化。我們通常稱爲某種文化乃是某種民族精神同物質生活的總和，而「俗」正是指的某種

生活方式，「禮」是決定、維持並繼續發展某種方式的一些制度。太公之「因其俗，簡其禮」，便是鼓勵東方民族之固有文化而很少施行新的典章，以免引起人民疑忌。那固有文化究竟是什麼咧？我想就是史公在「簡其禮」下面說的「通商工之業，便魚鹽之利」了。文化本是由於適應並利用天然環境而逐漸形成的。沿海民族之利用魚鹽而從事於商、工，原是自然的趨向，正如草原之人以畜牧爲生，沃土之民以農耕爲業，是一樣的道理。太公深明此理，乃於利用魚鹽之外，復進而課桑麻，「勸女工，極技巧」，遂使「齊冠帶衣履天下，海岱之間斂袂而往朝焉」。太公的這種政策不但收效於當時，而且垂範於後世。「其後齊中衰，管子修之」，仍是推行太公的成規，「貴輕重，愼權衡」，「通齊國之魚鹽於東萊，使關市幾而不征，以爲諸侯利」。「諸侯之使垂櫜而入，稛載而歸。………故天下小國諸侯既許桓公，莫之敢背」，桓公因此遂能「九合諸侯，一匡天下，不以兵車」。此後時局丕變，軍國主義興起，齊已失去覇業，然其工、商業則經威、宣之世，直至戰國末期仍未稍衰。特別是它的紡織品，如「齊紫」，「冰紈，綺繡，純麗之物」，始終暢銷國外，使齊國「家殷人足」，成爲他國巨富爭相投資之處。如范蠡在沒吳、覇越之後，全身引退，「變名易姓，適齊……之陶，爲朱公」，「隨時逐利」，「遂至巨萬」。又如那曾相魯、衞之子貢後亦棄政從商，「與時轉貨貲」，而「卒終於齊」。除了這些馳名國際的大資本家定居於齊之外，其他遊人亦多有「樂其俗，不復歸」者，故齊國早已是熙往攘來，五方雜處。蘇秦曾說：「臨菑之途車轂擊，人肩摩，連衽成帷，擧袂成幕，揮汗成雨」，觀今日臨淄故址之城大街寬，無異一近代都市，可知季子此言之並非誇張，蓋

齊國自初建以至破滅，歷時幾九百年，固始終為一經濟大國，其在六國中卒能後亡，未始不與其財力雄厚有相當的關係。

僅是工商發達尚不足以構成齊國特殊的文化，因為春秋、戰國的國家大都均知道通商惠工以厚植國力；小如衞、鄭、東周也俱有大規模的國際貿易，至若邯鄲、大梁的繁榮熱鬧，則並不亞於臨淄。然而他們都是軍國主義的國家，把農村當作兵的主要來源，因而均以重農輕商為其基本政策。商人不特不能過問政治，在社會上的地位也是很低的。齊國却不如此。大概太公因為「簡其禮」的關係，未曾澈底推行封建制度，在政治上雖有公卿的特權階級，但社會却比較開放。因為封建的基礎是建立在一種特殊田地制度之上，即將所有土地收為國土，而分別依次封給諸侯、世卿，再平均配給農夫耕種。這樣構成一徹頭徹尾的均田、合作的農業社會，爵主與耕夫都是代代相承，不能轉業遷居的。如此繁劇的丈量劃分工作絕非五個月內所能辦妥，可見太公所報之政一定未曾把齊國的土地「疆以周索」。四百年後，管仲認為治天下必須「參其國而伍其鄙」，以「定民之居」，乃分齊國為二十一鄉，分城郊以外之鄙為五屬；這更證明春秋初期的齊國社會猶未完全封建化。況且管子所制之鄉為「工商之鄉六，士鄉十五」，那些不服兵役之工、商幾佔國人的半數，其勢力之大，不難想見。再者，彼時，他國的「邑」、「縣」一類的農莊皆為卿或大夫所私有，而管仲所制的「邑」、「卒」、「鄉」、「縣」、「屬」均由中央任命大夫統治，而直接向桓公負責；假使齊君能充分控制並自由任免這五屬大夫，　國的少數世祿之家便毫無實權了。今日追本溯源，可以說管子的政策仍是得力於太公望所定的用人標準與其所制的開放社會。因為太公主張「舉賢而尚功」，

就是允許中產階級參加政治，與世卿、公族分享政權；這實在是自西周以至戰國初期別的國家所沒有的事。因為有這樣開明的傳統，管仲纔能以一商人而「任政相齊」，「有三歸，反坫，齊人不以為侈」，晏嬰纔能以東萊市民而歷事三君，躋登相位，「顯名於諸侯」，甯戚纔能由飯牛而為大夫，越石父纔能由負薪而致顯貴，乃至鄉長可以進賢，僕御可為大夫；齊國的社會在實際上可說已大部分脫離封建制度的束縛了。這種風尚到田氏篡齊之後，更為盛行。總之，齊國始終保有那種開放性的工商業文化，與他國之由封建轉為軍國的文化在實質上是不同的。

像這種比較開放的社會是不大容易屈服於暴力之下的。所以後來秦皇、漢帝都特別重視齊地。始皇屢次巡行齊境以鎮壓反側；高祖封其長子於齊，並派其最親信、最功高之大將曹參為之相，而猶必得田橫之頭以絕齊人之望，納蓋公之言以安齊人之心。後來劉章、陳平、周勃等之能盡誅諸呂，亦得力於齊之發兵西向，為之聲援。儘管漢室厲行重農抑商的政策，齊地却始終能以其經濟力左右天下。當新莽敗亡，羣雄逐鹿之時，耿弇大破張步於齊，光武往臨菑勞軍，向之作「昔韓信破歷下以開基，今將軍攻祝阿以發跡」之語，可見平定齊地而掌握其財富實與兩漢之成就帝業大有關繫。

四

中國在戰國進入了鐵器時代。不特戰術因攻守之具進步而有新的發展，連平民也能用新的農具，而深耕易耨，增加生產。工、商業亦因此躍進而使經濟結構突破了國家的藩籬。這些變動促進了列國的兼併行動，而逼得那些政治領袖不得不爭求奇才異能

之士以爲他們作政、經、外交、與軍事上的各種計劃。尤其田氏因新得齊國，急欲牢籠國內外之知識分子以安反側而加強其國際聲譽。於是自威至襄，歷時百年，均能宏獎風流，尊敬學人，使各國才智之士多來齊講學，致臨淄成爲彼時東亞的文化中心。尤其「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、愼到、環淵之徒七十六人皆賜列第，爲上大夫，不治而議論。是以齊、稷下學士復盛，且數百千人」。一時國內外的名賢如孟子、騶忌、騶奭、田忌、田嬰、孫臏、公孫丑、公都子、充虞、匡章、陳代、徐辟、彭更、樂正子、陳仲子諸人都曾和宣王政府發生過暫或久的關係。那時候稷下人才之盛差不多可與同時（西元前第三世紀）的雅典併駕齊驅了。

齊國物質文化的興盛與學術講求的自由，一方面要歸功於姜、田兩家的政策，一方面也得力於歷史的傳統與地理的便利。其精神文明之形成，則由於社會的開放繁榮與海外的交通頻繁，蓋衣食足而人之求知慾強，倉廩實而有朋自遠方來，商旅雲集，則各種殊俗新知，奇談神話易於傳入。久之，便會與固有的信仰和傳說混合雜糅；再由智慧出衆的人援引一些古今來曾經流行過的理論，加以有系統的組織，就成爲一家之言，而易爲朝野上下所接受奉行。漢人所稱爲陰陽家的學說就這樣在齊國形成了。今且看史記上的一大段文章：

> 騶衍……乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術大並世盛衰，因載其禨祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山，大川，通谷，禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之及海外，人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以為儒者所謂中國者於天下乃八十一分居其一分耳。中國名為赤縣神州，赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也。不得為州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也，於是有裨海環之，人民鳥獸莫能相通者如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有大瀛海環其外天地之際焉。其術皆此類也。要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之；是以騶子重於齊。

漢志所載的鄒（鄒、騶古通用）子四十九篇，又鄒子終始五十六篇可惜均已不傳，然從太史公的這段記載，我們已可認識出來這種學說的體系，似乎可以列表明之如下：

- 陰陽家理論的根據
  - (一)地理的知識
    - ①國內的山、川、鳥獸、出產（眞實性多）。
    - ②國外的瀛海、裨海、九州（眞實性較少）。
  - (二)歷史的知識
    - ①古今的制度典章——純歷史的記載
    - ②古今禨祥與治亂的關係——巫史的傳統

- 陰陽家用的方法
  - (一)歷史的——由已知的現代推及未知的遠古——人世間的盈虛消息。
  - (二)科學的——先驗小物，然後推至無限大——宇宙間的陰陽變化。

陰陽學的結論——五德轉移，治各有宜——由科學進入玄學

陰陽學的應用——止乎人倫道德——配合當時儒墨兩家的顯學

在上表列舉出來的各項之中，最值得硏討的有兩點。一是那些海外的知識騶子是如何得到的。我們都知道在中國海之外便是太平洋。在那個廣大的水域內——從中國海西至夏威夷，南至馬來、澳洲，北至遼東半島——布滿了大小島嶼。根據吉辛（Felix M. Keesing）在「太平洋土人」（Native Peoples of the Pacific World）一書中所列的年表，約在距今二萬五千年至八千年之間，先後有很多的原人部族移居各島，構成一種大同小異之新石器文化。此種海洋文化在遠古時，即與我國沿海一帶時有接觸，因此就不能說彼此毫無交互影響之處。例如島民常以火灼龜甲或獸骨，察其裂紋以占吉凶（見郝衞爾的「外道論」），而我國自黑陶時代，經商至周，亦有龜卜。在大陸上，尤其是在龜卜最盛行之殷商都城——河南一帶，龜小而少，論理不會有形成龜卜之可能，況且殷墟出土之龜甲確有不少屬於海龜的；可見此俗不能說是與島夷偶合，更不會是由我國傳往海島，而必是由海外傳至古時的少昊之墟，爲玄鳥氏所採用，更把它帶到中原的。彼時因貿易來往而直接、間接傳入我國的，除龜卜外，一定還有多種奇風異俗的傳說，即齊諧所志之怪。這些口傳的新聞當然容易過於浮誇，輾轉流傳，更易失眞，致使孟子、莊子那樣的學人們竟都視爲齊東野人之語，不加理會；但是鄒子却從瀛海、九州一類閎大不經的傳說中歸納出一些新知。假始他的著作全在，也許還可找出許多怪迂之論呢。

另一問題就是那「五德轉移」之說究竟是怎樣推演出來的。在資料奇少的今天，這問題確是不可能徹底解決，但大膽地推測一番，總是無傷大雅，不妨一試的。我認爲這實在是我國古代思想史上一個很重要的轉捩點，因爲「變」的哲學乃因此確立而且

應用到一切學術方面的。當春秋戰國之交，世變甚亟，那位頭腦極爲冷靜的歷史學者，老子，乃根據他對宇宙與人生深刻的觀察而提出來「變」的觀念，儘管他並未明用這個變字，他認爲「天下萬物生於有，有生於無」而生即是動，動則必反；所以那些芸芸衆生終將「歸根」、「復命」，反於無物。這是老子所謂道即變，變乃常的一種相反相成的（Paradoxical）循環變化論。他雖然肯定了道以變爲常之象，但却未曾說明「無爲」與「無不爲」之分限，仍令人有難「致虛極，守靜篤」之感。不久，就有另一派學人將老子所講反爲道動，與「去奢」，「去泰」，「光而不耀」的原則與周易所顯示的卦、爻象數互相配合，藉以闡明天地盈虛，隨時變化之跡。單就學理而論，這比五千言實更爲縝密精深；最顯著的有下列幾點：㈠老子所說的道始終是恍兮惚兮，不可名物的，而現在則言明「一陰一陽之謂道」；㈡老子視變化爲自然，似乎只說到當然而未曾說出所以然，今則肯定了「剛柔相推而生變化」，並分別用陰陽、奇偶來代表剛柔；㈢老子僅談人事，而今則構成了形而上學之宇宙論，可以「觀天地之動」而「範圍天地之化」。不過僅以剛柔、或陰陽兩種性質來解釋宇宙間極其繁雜之事物，終覺過於籠統。於是乃有五德轉移之說起而代之。案春秋時始有以水、火占人事之吉凶禍福者，然俱與五行無關。如卜偃以「火中成軍，虢公其奔」之謠來預言晉之滅虢當在九月十月之交，所謂「火」者係指火星而言。又如士弱謂「商主大火」，故宋應有火災；裨竈認爲「陳水屬也，火，水妃也，而楚所相也」，因以斷定陳之後封與其卒亡之歲，他們所說的水、火都是那三國祖先的圖騰，完全沒有水尅火的意思。「五行」一詞是在戰國後期纔有的。荀卿在「非十二子」篇中說：「聞見雜博，

案往舊造說，謂之五行。、、子思唱之，孟軻和之。……」可知在思、孟以前的時候，是沒有五行之說的。又荀子是個極端重視經書的人，他認爲學「始乎誦經」，若學過禮、樂、詩、書、春秋，則「在天地之間者畢矣」。至若「書者，（乃他所認爲）政事之紀」的，若書中眞有所謂箕子鴻範九疇之對，則他何至於有思、孟造說五行的看法呢？於此可見洪範一篇乃陰陽家託古僞造之作，是不必置疑的。子思的著作雖已全佚（中庸非其所作，清儒已辨之甚明），但孟子之書猶存，其中並無涉及五行之語。這大概是因爲孟子與騶衍同在齊宣王朝中活動過，他們的弟子又多爲齊人；當荀卿在稷下的時候，陰陽家們正大行其道，而且多已與儒家合流。時孟子之書尚未大傳於世，荀子遂爲傳說所誤，而錯怪孟子，此亦君子之過，是可以原諒的。不過我們却因此而益知五行之形成乃在齊國；因荀不如此，則孟子便不會受此無妄之寃了。騶子因前人之用水、火二星以占人間休咎，乃由此二星而推及木、金、土三星，更由五星轉爲五行；復受了火爲水妃之啓示，而改爲水勝火，一種更爲合理之說，因以演成五德相勝，依序轉移之論。這證之以邏輯，驗之於物理，都是無瑕可擊，就從此成爲我國定了型的「變」之哲學了。這種基本定理，乃創自老子而成於騶子，與西方宇宙本體永恒不變之說恰正相反，中西思想從此分道揚鑣了。

五

大約和陰陽學派同時在齊國形成的還有一種被後世稱爲「方僊道」的信仰。這是用南方人具有的超越世俗的人生觀配上海外傳說而組織成的。楚人受了天然環境的感染，常懷着飄逸出塵的情致與極富詩意的幻想，和北方黃土層大平原民族之醇僕平實者

不同。比如說想出去散心，中原的詩人便直說：「駕言出遊，以寫我憂」；楚國的騷人則要飲馬咸池，揔轡扶桑，「折若木以拂日，聊須臾以相羊」。一樣地借美人以比君子，北人老實的講他「云誰之思？西方美人」；南人却要令豐隆乘雲去尋找宓妃，而「解佩纕以結言」，「令蹇修以爲理」。北方學者的理想人物是「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」；南方哲人則形容那「至人」能「入水不濡，入火不熱」，「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己」。這些人寫出來的詞句實在是他本國一般人心中所有的想法；若僅是自抒胸臆，是不會爲大衆所接受而流傳很廣的（因爲那都是用口面相授受的）。當稷下講學極盛之時，南方學者之遊學於齊者頗多，周公、仲尼之道固從此南行，而老聃、蒙莊之論也因以北上；海中三神山之說恰在此時傳入，於是哲人的寓言便同海上的奇說連在一起而變成一種引人入勝的信仰，竟使當時一些賢能的君主，如威、宣、燕昭，也派人入海求蓬萊、方丈、瀛州，以尋不死之藥了。

在一般巫術、宗教上所常用的名詞，如神、鬼、妖、怪、精、靈等，是中外各種語言都有的。惟「仙」仍僅存於中國人心中的一種觀念，正如「魔」之爲西方人所獨有的想法一樣。前者之遺世獨立與後者之強梁覇道在中西不同的民族幻想境界中是與其實際生活可以互相印證的！近常有人以「仙」字與英文之 Faerie 對譯，這實在是很牽強，至少，絕不是仙字的本義。Faerie 乃山澤之精，而所謂「仙」皆人之能「盪意平心」，「形解銷化」，或服靈藥而肉體飛昇，以「永保性命之眞」者。其爲人大抵均志行高潔，厭棄權利，「不凝滯於物而能與世推移」，其造詣之高絕非區區草木之妖所能比擬的。試看漢志所列的神僊十家，二百

五卷，均服食、導引之書，可見「方仙道」乃古代巫醫之學，依照佛雷西爾（ Frazer ）的解釋，則其精神是科學的而非迷信的。

在戰國末期，齊國又出了一種稱爲「黃老之言」的學說。那也可說是應運而生，因爲戰國的學人常喜冒用古先聖賢的名字來發表自己的理想。既要託古以欺世，那當然是愈古愈好，因爲愈古愈無對證，愈可自由講話；所以他們 先則託之周、孔，繼乃託之太公、伊尹，後來竟把黃帝抬出來了 。此時有些崇尚自然主義的人嫌老子的名氣不夠大，也就拉出那 時候的熱門人物，黃帝，來和老子配合，先後發表一大堆著作。當時的人把那些總稱爲「黃老之言」，那就是後來西漢人所說的「道家」。胡適之先生認爲他們的中心思想是㈠、自然變化的宇 宙觀，㈡養生保眞的人生觀，㈢、放任無爲的政治觀。此言可說 是極爲恰當扼要。在那相當富裕而自由的齊國，這種無拘無束的 學說自然易爲人接受，加以老氏之書專就日常生活來談修身治國 之道，理甚易明，雖市井小人、鄉村老嫗亦能聞其說而通其義，所以漢初那位以治傳齊詩聞名的轅固生謂老子書「是家人言」。他這話固然是譏其淺陋，然另一方面，也正是承認它已經成了齊 地一般民衆所信奉之教條呢。

除上述幾派學說而外，還有所謂兵家之學，也應列入齊國文化之中，史稱齊自古有「八神將」的信仰，「或曰太公以來作之」，神將之「三曰兵主，祠蚩尤」。兵戎固然是古代國家的一件神聖的大事，然依通行的軍禮，「帥師者受命於廟」，所謂廟乃祖廟，並無專爲戰神而立之廟。惟齊獨以蚩尤爲兵主而祀之，且其位僅次於天、地，而高於日、月，殊爲可異。史稱「西伯昌脫羑里歸，與呂尚陰謀修德以傾商政，其事多兵權與奇計。故後世之言兵及周之陰權皆宗太公。」意者或齊人欽佩太公之知兵善戰，遂爲之特立一兵主之祠歟？又史記正義引龍魚河圖，謂黃帝「伏蚩尤後，天下復擾亂，黃帝遂畫蚩尤形象以威天下」；然則齊人之以蚩尤爲兵主，或許有更古之神話爲其根據了。大概也是由於這種心理，當時人就僞造太公之書二百三十七篇，其中談「兵」者竟達八十五篇，言「謀」者復有八十一篇。僞書之多如此，可見齊人之喜談兵者不在少數。流風所被，賢能遂生，於是齊國果然出了幾位名垂不朽的兵學專家。「齊景公時，晉伐阿、甄，而燕侵河上，齊師敗績，景公患之，晏嬰乃薦田穰苴」，景公以爲將軍，「將兵扞燕、晉之師」。他果能退敵兵而「取所亡封內故境」。後來齊威王「用兵行威，大放穰苴之法，而諸侯朝齊，齊威王使大大追論古者司馬兵法而附穰苴於其中，因號曰司馬穰苴兵法。」在穰苴後三十年左右，齊國又出了一位 孫武。他以兵法爲吳王闔廬所重用，而「西破強楚，入郢，北威齊 、晉，顯名諸侯」。他死「後百餘歲而有孫臏」。「臏生阿、甄 之間，亦孫武之後世子孫」。威王向之「問兵法，遂以爲師」。以後田忌爲將，孫子爲之計謀，曾兩次大敗魏軍，虜魏太子申以 歸。「三晉之兵素悍勇而輕齊，齊號爲怯」；臏乃能用怯戰之兵 誘敵而盡破其軍，遂名聞天下。二孫各有兵法傳世，漢志也分別 著錄，而名前者爲吳孫子，後者爲齊孫子。臏書早佚，後人遂有 謂今日流傳之孫子十三篇不出於孫武而出於孫臏或曹操者。前年 山東、臨沂、銀雀山下掘出漢初墳墓中有竹簡四千九百四十二枚 ，內有「孫子兵法」一百零五枚及「孫臏兵法」二百三十二枚（ 見國語日報轉載日本的報導），可見史、漢所記爲信而有徵了。三晉及秦皆以武立國，名將輩出，而無考究兵法之書（漢志所錄 之公孫

鞅與魏公子的兵書皆好事而託名之作)。西方之斯巴達、馬其頓與羅馬均曾以武力稱霸天下,而只有戰役之記載,並無戰略之專著。西方直遲至東羅馬帝國,始有軍事學校講究兵學,而齊國則在距今兩千五百年左右之前,即有講權謀,論形勢,包陰陽,究技巧之兵法專書,傳至今日而仍有其不可泯滅之價值;我思古人,感慚曷極!

六

戰國末期,列國中之能爭天下者實僅有秦、楚、齊三國。他們不獨政治作風不盡相同,而且在文化上亦各有其獨到之處。鬥爭的結果,秦以厲行軍國主義而能統一中國;但嗣君庸懦,不旋踵而亡。劉邦本三戶亡秦之精神而開平民為天子之例,可是身死之日,天下仍未大定,其後終能安民治國,維持一統達四百年之久者,實乃得力於齊之文化。當曹參為齊相時,他以厚幣請膠西善治黃老言之蓋公教他如何安集百姓,「蓋公為言治道貴清靜而民自定」。參用其術而齊大治。後來他繼蕭何為丞相,凡「吏之言文刻深,欲務聲名者,輒斥去之。日夜飲醇酒」,「不治事」,而「民以寧一」。陳平繼居相位,也「日飲醇酒,戲婦女」,因得免呂后之疑忌,定安劉之大計。文帝與其后都喜黃老,為政寬厚。竇太后常教景帝及竇家子弟「不得不讀黃帝、老子,尊其術」。自曹參當國之時起,直至竇太后死時,西漢政府實行清靜無為之治術蓋將六十年;國基之鞏固實有賴於此。武帝少年好事,在那位老祖母死去之後,便罷黜百家,專崇儒術,設立五經博士,招集賢良文學;從此董仲舒的那一套陰陽怪氣的儒學竟左右中國的政治同學術達三百年之久。總之,西漢文教的主要成份,包括好的同壞的,科學的同迷信的,先則屬於道家,後則大半歸之陰陽家——都是齊國傳統的文化。

從古代禮、刑的運用探討法家的來歷

沈剛伯

引言 用社會觀點研討古史

古代,尤其是先秦時期,留下來的史料有限,任何事件都不能讓我們詳盡地知道。關於思想淵源同學派形成這一類的問題更屬難以探討。後人根據些零碎資料,加以合理的推測,演繹出多種的說法,仁智之見不能全同,今日要得到一種可為學術界所公認的定論,殆不可能。即以法家來歷這個問題來說,我們可以各種立場,從各種角度去討論:從古代的政、刑制度入手,從申、韓諸人的出處說起,從戰國的國際形勢立論,或從晉、秦的歷史着眼,均可作成一種自圓其說的看法,而各得眞象之某一部分。要將整個的眞情全貌描畫出來,怕很難能。既無一定的途徑可尋,則現在用社會觀點來研討此一問題當不見得便是野狐禪了。我認為任何學說,無論它的創造性如何大,都是順應時代的需求,反映社會的情況,然後產生的。例如:前清自咸、同以來,舉國人士無不思謀富強之術,於是 中山先生乃倡三民主義以為匡濟時艱的運動。向使 國父生在雍、乾之際,則其先知先覺的見解必另有高論以與彼時的社會要求相合。蓋聖賢豪傑均不能遺世獨立,故絕不至於倡導與彼時社會無關之學說也。我們若援用來耶爾(Lyell)的「同一律」,來以今例論古事,則似乎也可認為

* 本文原載大陸雜誌第47卷第2期(1973)

法家學派的形成是在某種社會中的一種很自然的現象。今將試加考證，看這種假定能否成立。

一　社會的類型決定禮、刑的運用

人類成群地生活在一塊，必定要有一種大家都得遵守的規則，來明白表示他們應有的權利、義務，以及彼此相處之道。如有互相爭鬥、傷害的事件發生，則更須有各種懲罰以抑強扶弱，維持秩序。前者就是禮，後者便是刑。任何社會，由極單簡的部落以至非常複雜的近代國家，都是用禮和刑來治理的。古今所不同者，只是古代禮繁刑簡，近世禮簡刑繁；古代的刑簡而酷，近世的刑繁而輕；現在的文明人，除元首外，個個都遵守同樣的禮與刑，而在古代，則階級不同的人自有其不同的禮、刑；甚至有些人是只須守禮而為刑所不能過問，也有不少的人只受到刑的箝制而得不到禮的待遇。這種情形在封建社會中最為顯著。那時候的統治階級擁有世襲之爵位、土地，在物質生活方面可以與人無爭。他們待百姓仁慈，便成德政，若是苛刻，則視為當然，沒有人敢與之抗。對旁的公、卿、貴胄，不是累代親戚，便是世交故舊，自然可用習慣性的禮俗定尊卑長幼之分而合作無間。若彼此仍有爭執，那便成了政治問題，不能調停和解，即得干戈相見，普通刑罰對那些事件是派不上用處的。至於一般老百姓，則大都是世代農奴，與亡國的遺民，戰爭的俘虜，罪人的子孫所構成。他們既無受教育的機會，當然不知禮，既無恆產、恆心，當然很容易變得「放辟邪侈」，無所不為。若硬要他們安貧守賤底為統治階級努力生產，則確非威之以刑不可。所以「禮不下庶人，刑不上大夫」便成了那時候很自然的現象。在井田制度因尚未受到人口壓力之時，人民與爵主都安土重遷，衣食無缺，正如班孟堅所說：「國籍十世之基，家承百年之業，士含舊德之名氏，農服先疇之畎畝。」爵主的財賦、武力，均出自農民，他因此而有愛民之必要。農民平時所種的田地，患難中所期待的救濟保護俱得之於爵主，也就願為效力。像這樣由利害相關而促成情誼相通，便自然會朝野合作，國泰民安了。孔子時代的魯國社會大概還能勉強維持這種情況，所以他纔想試行他那「道（即導）之以德，齊之以禮」的政治制度，而教育人民，使之「無訟」。其實這只是他所揭示出來一種遠程的政治目標，幷非他所認為可以在魯國立即實行的。不然，他為甚麼肯做司寇，而且說「政寬則民慢，慢，則糾之以猛」呢？

以上所說，是純粹農業社會的情形。若在商業相當發達的國家，則政權雖仍操於封建王侯之手，其在治術上所用的禮與刑的比重卻和上面說的大不相同了。因為一城之中客商雲集，彼此交易而退，各自東西，情感既無眞誠之可言，行為自無秉禮之必要。便是本地商人，無論他是奔走國際以從事商戰，還是囤積居奇以坐謀壟斷，也總是畢生過着掂斤播兩的生活，不能心安理得底來實行禮讓。況且一切商業行為，諸如貨物的運輸交易，金錢的來往兌換，債務的安排償付，一處與一處的辦法不同，一天比一天的關係複雜，甚至常有涉及國家利益與政治行動者。這些事絕非古昔傳統的質樸禮俗所曾顧到，必須有種種切合實際的契約，對之逐一作很客觀明確的規定，方能使雙方遵守不渝。一談到契約，則欲其有效，便非「齊之以刑」不可了。像晉、鄭、衞諸國，或在西周，或在東周，已經先後進入這樣的社會，自然會看得刑重於禮，於是乎法家諸子就在這些國家應運而生。

二 法家出於衛、鄭、晉三國考

法家雖有重勢、重術、重法三派，然苟無法，則不能造成天下無敵之勢，也無從運用循名責實之術，故三者實以法爲最要。因此，我們該從那位以法爲主之商君着手，而先認清他的祖國，衞，的社會情形。衞原殷之故都，殷民七族大概佔其人口的多數。西周政府在取締殷人酗酒的文誥中有「妹土，嗣爾股肱……肇牽車、牛，遠服賈……」之詞，可見衞在康叔受封之初，其人民經商遠方者卽已不在少數。殷商盛時所用的銅、錫、龜甲均非其直轄地域內的產物，而係來自遠方者，從此不難推斷牠一定有大規模的商業。周人原是西方的一種農業民族，他們戰勝之後，要統治那文明程度較高的商業社會，乃不得不「啓以商政」。這正同羅馬征服了地中海東部，而採用希臘文教一樣。所謂「政」者當然包括刑罰在內，試看周公訓示康叔，一則曰：「殷罰有倫」，再則曰：「罰蔽殷彝，用其義刑義殺」，可見商朝早有很公正的刑律，深爲周公所稱許，更爲康叔所奉行。生在戰國末年的荀子在其正名篇中，一開首便說：「後王之成名，刑名從商，爵名從周，文名從禮」，足見封建制度及先秦時的禮儀是周人的創作，而刑名則係沿用商朝之舊。社會商業化，則必有刑律產生，從巴比侖及希臘古史中可以很明顯地看出來；這可作爲殷人因重商而制定刑書之旁證。殷法雖不傳，然而大輅始於椎輪，後來秦法、漢律中的條文也許還有些是可以上溯其源到商代的呢。

周人治衞，在普通行政與司法方面，雖多用商朝舊制。但在經濟結構上，則要「疆以周索」；那就是依照周人的習慣法，重劃土地，也就是沒收商人的土地，把它分給周朝的功臣將士。這

原是古代中外相同處理戰敗國的一種辦法，并非周初對衞人的特別苛待。不過這總不免逼得那些因未早投降而喪失田園的人們也只好趕着牛車，加入商人行列以糊其口於四方。於是衞國社會遂因此更加商業化，而民俗也或許就變得刁狡貪詐，甚至官商勾結了。彼時攝政的周公顧慮及此，乃在康叔前往就職之時，加以告誡，勉其「宅天命，作新民。」他說：「汝陳時臬，司師茲殷罰有倫」，教康叔採用殷人原有刑罰之合理而可適用者，制爲法典，向一般官吏展示，使他們有所遵循。現此法全文雖不得知，然從康誥中仍可窺見其一二要點，那是：凡「寇攘姦宄，殺越人於貨」者，處死刑；凡「不孝，不友」者，罪不赦；凡官吏之沽名釣譽，不念及長官，不奉行國法者，殺！其量刑的原則，則是凡屬因過失犯刑而自首者，罪雖大，不殺；若是故意作惡，罪縱小，「乃不可不殺」。在這篇訓詞的末尾，周公還鄭重地說：「往哉，封！勿替敬典！」繙成現在通行的話，就是：「去吧，封啊！不要荒廢這該受到敬重的法典呀！」康叔果能遵照周公指示，根據那種合乎時宜的法典，來對衞國施以公正嚴明的治理，而使戰勝者周人與戰敗的殷民和睦相處。他因此得到成王的重視，擧爲中央政府的司寇，使之綜理全天下的重要獄訟，并「賜衞寶祭器以章有德」。這樣看來，康叔也許是我國歷史上第一位以法治國而獲得成功的政治家。漢志認爲法家出於古之理官，其根據或卽在此。

衞在西周，乃河、濟間的強國，康叔之子孫恆爲方伯，「至頃侯德衰」，始「不監諸侯」；到了春秋之世，漸降爲二等國。然而這并未曾影響牠商業上的繁榮，那「抱布貿絲」之氓仍能受到遠方女子的愛慕，出身商賈的子貢能成爲聖門中的大賢。他相

衞、相魯，遊說列國，改變當時的國際局勢，而仍能以其餘暇來囤賤賣貴，以至家累千金。衞國商人的地位之高，於此不難想見；所以那聖之時者的孔子到了衞國，其「爲政」的計劃是要首先「正名」，以期刑罰得中。王夢鷗先生因漢儒將孔子正名之作的春秋當爲一部刑書，而推想到孔子之正名出於古刑名之運用，其說確有見地。由此可知曾子門中之有吳起，荀卿弟子之有李斯，固非偶然矣。衞國後來因偪於三晉，疆土日蹙，竟淪爲一不足重輕之附庸小邦。但其傳統的刑名之學或反因此而益爲國人所研鑽。因爲望前途而短氣，藉思古以慰情，乃人之常情；古之衞人又豈能例外？於是乎前則有「明法審令」之吳起小試之於楚，而能「南平百越，北併陳、蔡」，後則有「田開阡陌」之公孫鞅大成功於秦，而使「天子致胙於孝公，諸侯畢賀」。衞國傳統之法學至是乃大顯於世。（晉書說商君受法經於李悝。查二人年齡相差不下七、八十歲，似乎不大有授受之可能，不知唐人何所據而有此說。）

法家的另一巨擘爲申不害。他原「鄭之賤臣」，其學自然與鄭國的傳統有關。鄭雖建國甚遲，其社會卻與衞國相同，一開始便商業化。這可在左傳中找出好些證據，最重要的是昭公十六年子產拒絕晉國使臣韓宣子求玉環的一段話，今摘錄如下：

> 宣子有環，其一在鄭商。宣子謁諸鄭伯，子產弗與，曰：「非官府之守器也，寡君不知。」……韓子買諸賈人，既成賈矣，商人曰：「必告君大夫」。韓子請諸子產，曰：「日起（宣子之名）請夫環，執政弗義，我弗敢復也。今買諸商人，商人曰：『必以聞』。敢以為請。」子產對曰：「昔我先君桓公與商人皆出自周，庸次比耦，以艾殺此地，斬之蓬蒿藜藿，而共處之。世有盟誓以相信也，曰：『爾無我叛，我無強賈，毋或匄奪。爾有利市寶賄，我無與知。』恃此質誓，故能相保以至于今。今吾子以好來辱，而謂敝邑強奪商人，是教敝邑背盟誓也。毋乃不可乎？……」

根據這段話，可知鄭地在武庚叛亂，管、蔡被誅之後，大部分人民被移往洛陽一帶，其地遂成廢墟。後來桓公聽史伯之言，纔率領一羣與他相處很好的商朝遺民之裔從成周遷來鄭地，開闢草萊，建立新國。那些人的祖先在國滅家亡以後，被迫徙到戰勝者的勢力範圍之內，無田可種，只得東奔西走地去「逐什二以爲務」。（語見史記蘇秦傳）其子孫也就成了世襲的商人，縱能重建故國，卻仍以商爲業。鄭國因此在開始的時候卽已商業化，而桓公便不得不「修典刑以守之」，子產也就非尊重盟誓，加以保護不可了。鄭國商人勢力之猶大勝過衞國，乃至常有在國際間從事於政治活動者。如秦師襲鄭（西元前六二七年），在路上被鄭國的商人弦高遇着，他一面派人乘驛車返國報警，一面則用四張獸皮同十二條牛去犒秦軍，幷說：「寡君聞吾子將步師出於敝邑，敢犒從者。」他不獨能赴國家之急，且儼然以鄭國政府的代表自居，其平日在國內的社會地位之高可以想見。另有一次，楚軍在邲地一戰得勝（西元前五九七年），俘虜了晉將知罃，彼時鄭國在楚的商人竟謀把他裝在一個大袋中偷運出去；可見鄭商竟然有干與那時候國際政治的力量。鄭國的商業社會始終未變，所以其治國以典刑爲主的政策也歷代不改。連孔子曾用「仁」字加以贊揚的子產也認爲「民不可逞，度不可敗」，而鑄刑書以作其爲政以猛的軌範。他那部刑典行之不久，便爲鄧析私加修改；鄧析雖不得其死，但其「竹刑」終爲那時候的執政子然所公布採用（西元

前五〇一年）。後來鄭國爲韓所滅（西元前三七五年），其傳統的刑名之學并未衰歇。申不害適逢其會，遂能出其所學以佐韓昭侯而強其國。

其他的法家名人爲魏之李悝，趙之愼到及韓之韓非。這三國是從晉國分出來的，其社會基礎均仍屬晉國之舊，故要明白它們的文化傳統，必須從晉國初建之時說起。晉在河、汾一帶，原爲夏民族的根據地，在西周初年，有不少的地方被很多戎、狄部落所侵佔；所以中央在封唐叔時所給的指示是「啓以夏政，疆以戎索。」夏政、戎索之詳，今日已無法得知，所能由推想而斷言的是唐叔因謀與戎、狄及夏民族妥協，而採用其制度，遂未曾徹底推行周民族所特有之世族列土與農村井田化的辦法。後來晉國在諸姬姓大國之中，能夠首先擺脫封建羈絆而逐漸實行軍國主義者，這應該是其主要原因之一。唐叔建國以後，歷數百年，晉人始終與戎、狄雜處，時爲姻婭，時爲寇仇；他們一面伺機消滅戎、狄的獨立政權，一面卻利用戎、狄人在平時爲之開闢草萊，在戰時與之併肩打仗。戎、狄也因此終春秋之世，在晉國佔有很重要的地位，而他們卻是不喜種田，專愛經商的。所以魏絳和戎的主要理由便是因爲「戎、狄荐處，貴貨而易土，予以貨而獲其土」，可以大得其利。後來這些貴貨的戎、狄受到不斷的經濟壓力與武力吞併，都先後亡國，成爲晉國之民，也就隨着晉國的覇業開展而擴張其商業勢力。在西元前第七、六世紀時，絳之富賈，雖然得不到政府的爵祿，卻「能金玉其車，文錯其服，行諸侯之賄」（即以財富與各國政治領袖交往）。這樣大規模的商業活動當然影響到晉國的政法設施。早在西元前六二一年，趙宣子執政，便「制事典，正法罪，辟刑獄，董逋逃，由質要……行諸晉國，以爲

常法。」彼時所謂「由質要」者，即「用劵契」之意；這當然是商場中所不可少的辦法，而并非農業社會之絕對必需。後來這刑書雖曾一度被廢，然終以商務日繁，民情漸狡，法網不得不密，乃於百年後（西元前五一三年），亦隨鄭國之後，鑄刑鼎以公布范宣子之舊制。等到三家分晉，全中國的經濟發展得很快，大梁、邯鄲等地均成了極繁盛的大都市，那三晉的政府和人民，單爲發展商業計，也不能不更加講求刑名之學。所以在三國內，法家輩出，實爲理所當然。

「法」字含義的轉變，自晉鑄刑鼎以後，在實際的政治上，大多數國家都已看得刑重於禮；於是所謂「法」者，其內容就逐漸變得與前不同。從下引左傳上的兩段記載可以看出。

（昭公六年）三月，鄭人鑄刑書，叔向使詒子產書，曰：「……昔先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也。猶不可禁禦，是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁，制為祿位以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫。……民知有辟，則不忌於上，并有爭心，以徵於書而徼幸以成之，弗可為矣！夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑。三辟之興皆叔世也。……民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末將盡爭之，亂獄滋豐，賄賂并行，終子之世，鄭其敗乎！肸聞之：『國將亡，必多制』，其此之謂乎！」

另錄一段是孔子對於晉鑄刑鼎的批評：

仲尼曰：「晉其亡乎，失其度矣。夫晉國將守唐叔之所受法度以經緯其民，卿、大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆，所謂度也，文公是以作執秩之官

，為被廬之法，以為盟主。今弃是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？……」

參酌叔向、孔子兩人的話，可以得到下列的幾點看法：

㈠古代不制刑書，縱有律文，也不公布出來使人周知；
㈡未經公布的條款，只可作統治者的參考，不算國法；
㈢三代都曾有過公布出來的刑書，但均行之不久便廢；
㈣古代所謂「法」者包括禮、刑在內，但所指的常禮多於刑；
㈤自鄭、晉相繼鑄刑書公布以後，刑遂成爲國法。

孔子與叔向所說晉亡、鄭敗的話，俱不幸而言中，但是刑重於禮之風卻是愈來愈盛。在晉、鄭亡後再百餘年，而集法家之大成的韓非子出，他直認爲「先王立法……其威足以勝暴」，則是完全以刑爲法而置禮於不論。自那時候以至今日，我們便總是「禮」、「法」對舉，用以代替古代「禮、刑」連用的說法。禮也就從此離開政治疇範而歸入文敎圈中了。

禮以讓爲本，其用貴和；法由爭而興，其意寡恩。所以凡有崇高理想的人莫不喜講禮而厭言法。但是人口日增的農業社會之逐漸工、商化實乃一種不能避免的演變，儘管那未必眞是人類之福；因此用法治來代替禮治，也就成爲勢所必至，理所當然。我們是只能望前途而求適應，不必思往事而空嘆息的。且孔子、叔向之所慮者是民「將棄禮而徵於書」，以至「貴賤無序」。這問題實不出在刑書的本身，乃是起於刑書的用法。因爲鄭、晉的刑書均是專對百姓用的而管不着貴族，公布之後，使人民知道法有例外，當然會成爲爭亂之源。若能做到韓非子所說，使「君臣、上下、貴賤皆從法」，則豈不仍是「貴賤不愆」嗎？後來張釋之依法「劾太子、梁王不下公門，不敬」，又依法僅處「犯蹕」者

以罰金之罪；前者顯示法之不寬免貴族，後者表現法之能保護弱者。像這樣眞以廷尉爲「天下之平」，可算得能實現子產以刑書「救世」之原意了。假使循此不變，我國是應該早進入法治之域的。那雖不能使全民「有恥且格」以至「無訟」，但至少也不至於常陷入「上無道揆，下無法守」之亂局了。

三　法家重「勢」用「術」之弊

不幸的是「重勢」、「重術」，兩種與法治有害的主張，竟羼入了法家之中，遂使本來可以用爲治事安民的準則之法變成暴力與詐術的工具，而使法家之說永爲人所詬病。何以故呢？因爲法律，無論如何苛刻，一經公布，則統治階級絕不能非法入人以罪，且律有明文，執法者縱欲舞文弄墨，加以曲解，亦難掩盡天下人耳目。所以苛法畢竟比無法好。至若特殊的勢力是不能以理相抗的，再加以權術的運用，更令人防不勝防，爲臣民者，除逢迎服從而外，將別無自保之道。古代中外各國之專制政府蓋莫不假法律以掩飾其暴力與詐術，而遂其一人之私。至十七世紀初年，英國的法官柯克（ Sir Edward Coke ）始極力主張法律在國君之上，應爲君與民所共守，遂使船捐一案成爲國會與政府之爭而演成革命。卒之王黨失敗而爲英國奠定了法治之基，更因英國之富強安定而逐漸爲各文明國家所採用。試看水門事件之發生，可見今日美國執政黨之濫用勢力與權術，并不亞於任何古代的專制政府。但一鬧到法院，則一切政治上的勢與術俱無所施展，只有去任、停職以靜待法庭之調查制裁。這樣便能使美國的政治髒而不亂，純粹法治之功效蓋有如此！假使我國歷代的法官均能如張釋之，帝王也能都能向漢文帝看齊，則豈不在二千年前便進入法

治之域了嗎？

濫用勢與術以箝制異己，愚弄人民，實乃極不道德的行爲，以常理論，應該沒有學人肯發此昌言無忌的議論。必定社會上已見慣這種事情，纔會有人敢於敷陳此種學說。這與先有專制君主而後有君權神聖之說，先有革命，而後有天賦人權之論，正是一樣的道理。我們現在不妨以晉、鄭兩國的歷史來證明愼到之重勢與申不害之重術是各有其傳統的。試看古代采風者在晉國境內所搜集的歌謠，便可知道那地方一般人的生活狀況。從政的官員只知道「我聞有命，不敢以告人！」種田的百姓但覺得「王事靡鹽，不得蓺黍稷！父母何食？」甚至朋友互相安慰，竟說：「子有酒食，曷不日鼓瑟？且以喜樂，且以永日。宛其死矣，他人入室！」像這類愁慘哀怨的作品難道還不足以顯示晉國自士大夫以至黎民，在政治勢力高壓之下，是毫無自由可言的嗎？趙承晉後，風俗未變，連荀卿的理想政治作法也是要「臨之以勢，……禁之以刑」，那又何怪乎愼到認爲「堯爲匹夫，不能治三人，而桀爲天子，能亂天下」，因此遂肯定「勢之足恃而賢智之不足慕」呢？至若鄭國政治之好用權術，至少在春秋初年即已如此。莊公對公叔段，不嚴加管教，曉以大義，而用欲取姑予之術以長其驕氣，顯其罪過，然後伺機逐之國外。兄弟間尙用陰謀，則其對普通臣民之用術可知矣。上行下效，相習成風，由鄭入韓，申不害重術之說遂盛行於世，傳遍七國矣。

法家著作之傳至今日者當以韓非子之書爲最可靠而且比較詳盡。這位「韓之諸公子……喜刑名法術之學，……善著書」，實集鄧析、李悝、商君及愼、申諸家之大成。顧其書中對於用術之講求遠過於其對法治之硏討，因而其作用適足以助長政治上之邪惡，而反爲法治發展之障礙。不特此也，法家見戰國「上賢而說（悅）能」之風使列國各用奇士謀臣，相爭不已，乃有「貴貴而尊官」以「使賢無用」之主張，認爲「明主之國無書簡之文，以法爲敎，無先王之語，以吏爲師。」是直欲以一人之意旨統一天下人之思想，且用當時之禁令破壞一切異己之文化傳統，極權至此，可謂極矣！更有耐人尋思之處爲刑重於禮之風原起於商業社會，乃法家之說卻反重農而輕商。此商、韓大異乎管、晏之處。蓋管、晏均非世族，一則曾「賈南陽」，一則世居市廛，二人均深悉民隱而同情平民，故其治國之首要目的在於富國裕民。商、韓俱是破落戶的貴胄子弟，本其封建傳統之習，下意識底鄙視商賈；且都認爲政治之惟一任務是強兵備戰以期混一車書，而在古時戰爭中，彼生活優裕，重利貪生之商人，其作戰之勇固遠不若那些終歲勤勞，視實際生活爲不足留戀之農民也。但是三晉處四戰之地，而又鄰近宋、魯，深受當時兩派顯學——儒與墨——的影響，以致「儒者用文亂法，而俠者以武犯禁」，卒使三國君主均不能專任法家，以「修明其法制，執勢以御其臣下，富國彊兵」，而保有其「天下莫強焉」的歷史地位。秦國地瘠民貧，慣於勤苦，久與西戎雜處，人民習於以武力自衞；加以與古時文明中心隔離，爲孔、墨之徒西行不到之處，文化始終低落，人民思想單簡，易受控制；等到法家之說一旦實行，即能組織全民，成爲勁旅，竟滅六國而一天下。但是這種以權術運用刑名的政治既非禮治，亦非法治，實爲人治。它始終是「人存政擧，人亡政息」；縱令行之得人，仍是只能強國而不能安民，只能統一天下於一時而不能治理天下於久遠。法家之貽誤國家蓋有如此，固非申、韓所及料，當更爲商、李所深悔也。

商子與韓子

蕭公權

一　商韓之身世及時代

吾人曾就學派成立之先後，斷定法家政治思想爲先秦四大家之殿①。蓋管子書固非出於仲手，而考其內容，復多駁雜，不足以爲開宗之代表。管子以外春秋時人與法家思想有關者尚有鄧析。左傳定公九年載駟歂殺鄧析而用其竹刑②。杜預注謂其「欲改鄭所鑄舊制，不受君命而私造刑法。書之於竹簡，故云竹刑。」③是鄧析爲深通律文之士，呂氏春秋離謂篇又曰，「子產治鄭，鄧析務難之。與民之有獄者約，大獄一衣，小獄襦袴。民之獻衣襦袴而學訟者不可勝數。以非爲是，以是爲非。是非無度而可與不可日變。所欲勝，因勝。所欲罪，因罪。鄭國大亂，民口讙譁。」④是析之所行大類後世之訟師。合私造律文與舞文亂法之二

---

* 本文爲氏著中國政治思想史（中華文化出版事業委員會，1954）第七章。

① 參見作者中國政治思想史第一章第四節末段。儒墨楊相攻甚烈而不及法家，亦法晚之旁證。

② 荀子宥坐，列子力命及呂氏春秋離謂均謂子產殺。漢書藝文志注顏師古已辨明子產卒於昭公二十年，以駟歂殺爲可信。按昭公二十年當西曆前五二二，定公九年當五〇一。

③ 左傳昭公六年（五三六）子產鑄刑書。

④ 同篇又謂「鄭國多相縣以書者。子產令無縣書。鄧析致之，子產令無致書，鄧析倚之。令無窮則鄧析應之亦無窮。」

事觀之，則鄧析之術適與商韓等定法一民之旨相悖。況竹刑今已無傳，漢書藝文志鄧析二篇列於名家①，即係眞書，亦與法治無涉。然則鄧析不足爲法家宗師，與管子無異矣。

李悝、愼到、尸佼、申不害、商鞅、韓非、李斯均戰國時人。李斯，相始皇於混一之後，純爲實行之政治家，可置不論。李悝「相魏文侯富國強兵」②，且有李子三十二篇，足爲法家之先進。惜其書不傳，思想無考。愼子趙人，與田駢、接子、環淵，「皆學黃老道德之術」。「同爲稷下先生」。「愼到著十二論」③，「其學尙法而無法」，「蔽於法而不知賢」。「有見於後，無見於先。」④「棄知去己而緣不得已，泠汰於物以爲道理。」與彭蒙田駢之「公而無當，易而無私，決然無主」⑤者同道。漢志著其書四十二篇，列入法家。然宋時已佚亡殆盡，今本殘缺僞亂，殊不足據⑥。故此六國時「黃老」大師之思想亦僅存片段。幸其論勢之旨尙見於韓非子中。尸佼，晉人，秦相衞鞅客。「商君謀事畫計立法理民，未嘗不與佼規也。商君被刑，佼恐併誅，

① 劉向敍云，「其論無厚者言之同異，與公孫龍同類。」荀子不苟篇謂「山淵平，天地比」諸說，「惠施鄧析能之」。非十二子亦惠鄧連學，足與漢志相印證。今本「無厚」之說與莊子天下所舉惠施之意不同，必僞無疑。

② 漢志法家首列李子三十二篇。註如上引。魏文侯在位當西曆四四六－三九七。又李學兼儒，見作者中國政治思想史第一章註（五七）。

③ 史記卷七四孟子荀卿列傳。

④ 分見荀子非十二子、解蔽及天論。

⑤ 莊子天下。

⑥ 通行者有㈠嚴可均輯校本（守山閣叢書），㈡愼懋賞校本（四部叢刊），㈢錢熙祚校本（諸子集成）等。

乃亡逃入蜀。其書二十篇，今亦不傳。」①申不害「故鄭之賤臣，學術以干韓昭侯，昭侯用爲相，內修政教，外應諸侯十五年。」「申子之學本於黃老而主刑名。著書二篇，號曰申子。」②今亦久佚。其術治之大意亦可於韓非子中見之。

先秦尊君權任法術之思想至李、尸、申、愼諸子殆已約略具體。然嚴格之法治思想必俟商鞅而後成立。韓非則綜集大成，爲法家學術之總滙。此二人者，不僅思想之內容可觀，而其文獻之尙存者亦最爲豐富。故吾人欲述法家之政治思想，不可不以商韓爲主。

「商君者衞之諸庶孽公子也。名鞅，姓公孫氏，其祖本姬姓也。鞅少好刑名之學，事魏相公叔痤。爲中庶子。」公孫痤既死，鞅入秦，說秦孝公，孝公以爲左庶長。鞅「定變法之令，令民爲什伍，而相收司連坐。不告姦者腰斬。告姦者與斬敵首同賞，匿姦者與降敵同罰。民有二男以上不分異者倍其賦。有軍功者各以率受上爵。爲私鬬者各以輕重被刑。大小戮力本業耕織。致粟帛多者復其身，事末利及怠而貧者舉以爲收孥。宗室非有軍功論不得爲屬籍。明尊卑爵秩等級各以差次。名田宅臣妾衣服以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。令旣具未布，恐民之不信已，乃立三丈之木於國都市南門，募民有能徙置北門者予十金。

① 史記卷七四「楚有尸子」，集解引劉向別錄。漢志在雜家。注云，「魯人、秦相、商君師之。」按商君被刑在秦惠文王元年（三三八）。尸子今有汪繼培輯本二卷，存疑一卷（湖海樓叢書）。

② 史記卷六三老莊申韓列傳。按申不害相韓昭侯在八年至二十二年之間，當西曆三三七～三五一。漢書藝文志法家申子六篇。今佚。馬國翰玉函山房輯佚書本存其片段。

民怪之，莫敢徙。復曰，能徙者予五十金。有一人徙之，輒予五十金，以明不欺。卒下令。令行於民期年，秦民之國都言初令之不便者以千數。於是太子犯法。衞鞅曰，法之不行，自上犯之。將法太子。太子君嗣也，不可施刑。刑其傅公子虔，黥其師公孫賈。明日，秦人皆趨令。行之十年，秦民大說。道不拾遺，山無盜賊。家給人足。民勇於公戰，怯於私鬬。鄉邑大治。秦民初言令不便者，有來言令便者。衞鞅曰，此皆亂化之民也。盡遷之於邊城。其後民莫敢議令。於是以鞅爲大良造。」旋說孝公破魏，「封於商十五邑，號爲商君。」及孝公卒，太子立爲惠文王。公子虔之徒告商君欲反。鞅出走不得。秦發兵攻殺之，車裂以徇，遂滅其家①。商君爲實行之政治家，曾否著書，頗成疑問②。然司馬遷自稱嘗讀開塞耕戰書③。韓非子謂「藏商管之法者家有之。」④漢志著錄至二十九篇之多。今所傳二十四篇中頗有商君死後事。「蓋商君與管子同，亦出於傳學者之手。」⑤雖非鞅著，其內容固非盡僞也。

「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其旨歸於黃老。」「與李斯俱事荀卿。」韓王安不能用。「故作孤憤、五蠹、內外儲、說林說難十餘萬言。」王安五年⑥秦攻韓，韓使非使

① 史記卷六八商君列傳。按商君死於孝公二十四年，當西曆前三三八。又譚桓新論之言如可信，則商子之學受自李悝法經。
② 四庫書目提要。
③ 史記卷六八贊。
④ 五蠹第四九。
⑤ 顧實漢書藝文志講疏，張心澂僞書通考下，頁七七〇引。
⑥ 史記卷四五韓世家。王安五年當西曆前二三四。

秦，因留之。李斯、姚賈毀之，遂下獄死，時始皇之十四年①。距滅六國，一天下，僅十二三年耳。今存韓子五十五篇，與漢志著錄之數相合。其中雖或有後人增附②，而大體可信。

商韓之死，相距百年。然其思想，則均發揮尊君重國之極致，反映專制天下前夕之歷史環境，與管子之尚含封建成分者，顯有相當之距離。蓋先秦法家思想既非一人所創，尤非一時所成。其淵源發展之迹，固猶約略可尋。亦猶儒家先有孔子之因古學以立言，而後有孟荀之承孔教而變其學。進展之情形有異，其具有進展之痕迹則無殊也。韓非爲法家之殿，而實集前人之大成。其思想中「法」「術」「勢」之三主要觀念，皆爲歷史環境之產物，孕育長養，至非而達其最後成熟之形態。

孕育長養此諸觀念之歷史環境，一言以蔽之，即封建天下崩潰過程中之種種社會政治事實而已。就政治方面言，封建崩潰之直接結果爲天子微弱，諸侯強盛。然強盛之諸侯非舊日分土之世家，而每爲新興之權臣所篡奪。其倖保君位者，多不免名存實亡，成一「政由寧氏，祭則寡人」之局面。始則卿大夫侵君，繼則家臣凌主③。於是昔日維繫社會之綱紀逐漸失效。且諸侯強大之事實，與攻伐兼併，互爲因果。強大者致力兼併，既兼併而愈臻強大。侵略與自衞皆有待於富強。於是君權之擴張遂同時成爲政治上之需要與目的，而政治思想亦趨於尊君國任法術之途徑矣。

① 史記卷六及六三。始皇十四年當西曆前二三三。
② 四庫書目提要，胡適中國哲學史大綱，張心澂僞書通考下七八一～二。
③ 篡國者齊田氏，晉三家。專國者魯三桓，衞元咺。凌主者季氏之陽虎。此皆較著之例。

吾人如作較具體之分析，則法治思想淵源最早，發展較先。尊君思想隨之以起而約略同時。兩者皆肇端於春秋之世。術治思想則流行最晚，至戰國始臻興盛。姬周政治本有任法之傾向，吾人前已述及①。惟成周立政，未必徹底徧行於列國。其任法之精神亦與封建社會之習俗相融混。持以與六國時尊君國，泯階級，重械數之法治相較，顯有重要之分別。及宗法大壞，士民相雜，個人解放，「禮」失效用。鄭晉諸國在吾人所謂「周文化」區域以內者②，尤得風氣之先，乃先後採取任法之政策。此外則楚國之封建根基較淺，故在春秋時亦已有固定之刑書③。然當春秋之世，法治在事實雖已必要，而守舊者心理上尚不能與以接受。故子產相鄭作刑書，叔向詒書譏之，略謂「民知有辟，則不忌於上

① 參見作者中國政治思想史第二章，第三、四節。

② 同上書第一章第五表。

③ 左傳僖公二十七年（前六三三）晉文公作被廬之法。其內容不詳。然文公六年（晉襄公七年，前六二一）傳曰，「宣子（趙盾）於是始爲國政，制事典，正法罪，辟刑獄，董逋逃，由質要，治舊汙，，本秩禮，出滯淹。既成，以授太傅陽子與太師賈佗，使行諸晉國，以爲常法。」首啓任法之風。此後景公復「講聚三代之典禮，於是乎修執秩以爲晉法。」注，「晉文公蒐於被廬，作執秩之法。自靈公以來闕而不用。」（國語二，周語中。按事當在前五九九－五八六之間。）頃公時因范宣子所爲刑書以鑄刑鼎（左傳昭公二十九年，當西曆前五一三），乃大開任法之風，鄭子產於昭公六年（前五三六）鑄刑書。其後鄧析作竹刑，駟歂殺之而用竹刑（左傳定公九年，前五〇一），竹刑殆視刑書爲週詳縝密，故見採用。左傳昭公七年謂楚有僕區之法。及六國時法典之編製公布者更多。楚莊王（前六一三－五九一）有茆門之法（韓非子外儲說右上）。又懷王使屈原作憲令（史記卷八四）。魏有大府之憲（戰國策二五魏四）。此後李悝又參諸國法作法經。此外尙有其例，不備擧。

。並有爭心，以徵於書而徼幸以成之。」晉鑄刑鼎。孔子亦譏之曰，「夫晉國將守唐叔之所受法度以經緯其民，卿大夫以序守之。民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。」「今棄是度也，而爲刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守。貴賤無序，何以爲國。」蓋就叔向與孔子觀之，立國固當有法。然法度如公佈於民，則貴族失其原有之權位，而封建政治之基礎因以動搖矣。①

當時思想家覩社會空前之鉅變而圖爲積極應付之方者，約可分爲二派。其一惜封建之潰而欲挽救之，其二知封建之不足救而任其消亡。孔子爲前者最著之代表。其正名復禮之主張實在裁抑春秋時專橫淫恣之貴族使得自存，而因以安定社會。商鞅則承子產趙盾輩之餘風而變本加厲，爲第二派最極端之信徒。荀子管子之學則糅合禮法，而代表二者間之過度思想。吾人如捨以前之淵源不論，認刑書刑鼎爲法治思想之濫觴，則禮與法之消長自紀元前六世紀之末葉至四世紀之末葉，爲時共約二百年。

勢治之起，基於尊君。封建盛世，君主與貴族世臣分權守位，上下相維各有定界，君主殆無獨尊之義。逮權臣侵國，君主微弱。例如魯「悼公之時，三桓勝，魯如小侯，畀於三桓之家。」②其他弑君篡國者更不待論。擁護封建者於是起而抑僭臣以扶衰君。孔子「事君盡禮」，致討責於「亂臣賊子」，實已暗啓尊君

① 錢穆先秦諸子繫年考辨頁一七論鄧析云，「蓋自刑之有律，而後賤民之賞罰得不全視乎貴族之喜怒而有所徵以爭。鄧析之竹刑殆卽其所以敎民爲爭之具，而當時之貴者乃不得不轉竊其所以爲爭者以爲治也。此亦當時世變之一大關鍵也。」

② 史記卷三十三，魯周公世家。

之說，至荀子而其旨大明。雖然，儒家之尊君，意在矯臣強之失，非以尊君爲政治之目的也。及權臣僭國，漸致富強，公族世臣，消亡殆盡，中央集權，已成事實，則君之受尊，遂有不得不然之勢。法家承認此新史實而加以說明，權勢之理論，於是成立。愼到飛龍騰蛇之言殆足爲其開宗之代表。

「術」治成於申子，亦與尊君有關，而尤與世卿制度廢棄後之政治需要相應。春秋之世弒君專國之事屢見，至戰國而益之以竊國奪位。論者推其原因，不得不歸咎於君主御臣之無術。且當封建之未壞，國君任人分職，有階級宗法以爲標準。君不得任意進退，則亦尠負衡量品評，選擇鉤稽之責。及孔墨因時矯弊，提倡蕩平階級之後，國少世臣，「棄親用羈」①。人有一材一技之長，不問其國籍門閥，每得仕進。雖列國殘餘之貴族，猶時起抗，如吳起見害於楚②，商鞅遭禍於秦，然二人皆以羈臣得執大政，不獨與管子所謂勿仕異國之人者相背，亦與孟子「不得罪於巨室」之言不合。風氣一開，游談眩技者日衆。人君苟無術以判別能否，則用人爲難。且人以勢利而來，其心多不可測。若又無術以控馭忠姦，則國危位替，有此種種之需要，於是論君道者遂發爲術治之學說，而此宗最著之代表③則爲申不害。

① 左傳昭公七年，單獻公見殺事。

② 史記卷六十五孫子吳起列傳，謂起「相楚明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠者以撫養戰鬬之士。（中略）故楚之貴戚盡欲害吳起。及悼王死，宗室大臣作亂而攻吳起。」韓非子和氏篇謂其教悼王「封君之子孫三世而收其爵祿。」

③ 錢穆考辨頁二二三論申子遺事謂「要其歸在於用術以取下，與往者商鞅吳起變法圖強之事絕不類。其所以然者，殆由游仕既漸盛，爭以投上所好而漁權釣勢，在上者乃不得不明術以相應。」甚確。淮南子要略訓之說似未盡合。

愼到明勢，「申不害言術，而公孫鞅爲法。」①韓非綜合三家，以君勢爲體，以法術爲用，復參以黃老之無爲，遂創成法家思想最完備之系統。

二　勢

法家尊君，非尊其人而尊其所處之權位。管子法法篇曰，「君之所以爲君者勢也。」勢之一名，法家每用之以概舉君主之位分權力。管子略發其意②，至韓非承愼到之說而其旨大暢。「愼子曰，飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽而龍蛇與蚓螘同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫不能治三人，而桀爲天子能亂天下。吾以此知勢位之足恃而賢智之不足慕也。」③如此極端之論，自不免動人之疑問。韓子乃設爲難者之言曰，「飛龍乘雲，騰蛇遊霧，吾不以龍蛇爲不託於雲霧之勢也。雖然，夫釋賢而專任勢，足以爲治乎。則吾未得見也。夫有雲霧之勢而能乘遊之者，龍蛇之材美也。今雲盛而蚓弗能乘也，霧濃而螘不能遊也。夫有盛雲濃霧之勢而不能乘遊者，蚓螘之材薄也。今桀紂南面而王天下，以天子之威爲之雲霧而天下不免乎大亂者，桀紂之材薄也。」④

① 韓非子定法八。

② 作者中國政治思想史第六章第二節。

③ 韓非子難勢四　，功名二八亦曰，「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，下臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀爲天下，能制天下，非賢也，勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。」

④ 文有衍誤，依王先愼說改。

韓非反駁之詞文有訛奪，意欠明晰。吾人若就其思想之大體言，非似認君主之爲治，有賴於其法律上之權與其實際上之力③。而權力之操存又賴君主所處之地位。人民承認君主之地位而服從之，君主憑藉此地位以號令人民。凡此種種之關係，卽韓非所說之勢。私人之道德材能，與此並無直接關係。蓋人君發號施令而民奉行之者，非以其爲聖人賢人之所發，而以其爲君主之所發。人民如較量發令者之品格如何以定從違，則命令本身失其威權。推其極致，則社會中祇有道德之制裁而無政治之命令。「桀爲天子，能制天下。」其故在桀有人民共認之權力。「堯爲匹夫，不能正三家。」其故在道德非政治之命令。此理歐洲政治學者多能言之，而吾國先明之者則管子愼韓也。

難者謂桀紂憑勢，能亂天下，其所疑者在勢之不足爲治。韓子復進而釋之，其大意在說明勢治以中材之主爲條件，旣不能防下材之爲亂，亦不必俟上材而後治。其言曰，「堯、舜、桀、紂千世而一出，反是比肩隨踵而生也，世之治者不絕於中。吾所以爲言勢者中也。中者上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。」且所謂不待堯舜者，蓋以憑藉勢位則中材可以爲治，非卽欲委勢於桀紂也。難者以聖狂對擧而疑勢治，一若「治非使堯舜也，則必以桀紂亂之。此味非飴蜜也，必苦菜亭歷也。此則積辯累辭，離理失術，兩未之議也。」①

③ 韓非子功名篇「桀爲天子」云云，似卽指今人所謂法律上之威權。人主五二曰，「夫馬之所以能任重引車致遠者，以筋力也。萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者人主之筋力也。」

雖然，儻使憑勢者竟爲桀紂之下材而亂天下則當如何。韓子於此仍堅持尊君之旨，認臣民必須效忠於暴主而反對孟子一夫可誅之說。故其言曰，「堯、舜、湯、武或反君臣之義，亂後世之敎者也。堯爲人君而君其臣，舜爲人臣而臣其君，湯武爲人臣而弑其主，刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。」蓋韓子以「臣事君，子事父，妻事夫」爲天下之常道。君父享絕對之權利，臣子盡無限之義務。「人主雖不肖，臣不敢侵。」臣子雖賢惟君父之所用。「父之所以欲有賢子者。家貧則富之，父苦則樂之。君之所以欲有賢臣者，國亂則治之，主卑則尊之。今有賢子而不爲父，則父之處家也苦。有賢臣而不爲君，則君之處位也危。然則父有賢子，君有賢臣，適足以爲害耳，豈得利焉哉。」抑又有進者，臣子不僅不可侵奪君父，卽加以間接之評論，亦分所不容。「夫爲人子而常譽他人之親曰，某子之親，夜寢早起，強力生財，以養子孫臣妾，是誹謗其親者也。爲人臣常譽先王之德厚而願之，誹謗其君者也。」「故人臣毋稱堯舜之賢，毋譽湯武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心於事主者爲忠臣。」②

儒家盛稱傳賢伐暴之功，而又惡亂臣賊子之弑奪。蓋儒家以民爲政治之目的，以道爲生活之標準。故責禮於君，責忠於臣，責慈於父，責孝於子。君主無絕對之權利，上下負交互之義務。子雖無叛父之理而臣則有正君之分。臣民之順從與否，以君主之有道與否爲條件。韓子之尊君則與此大異。其勢治之說，不問君

① 難勢。

② 忠孝五十一。

主之行爲如何而責臣民以無條件之服從。於是君主本身遂成爲政治上最後之目的，惟一之標準，而勢治亦成爲君主專制最合邏輯之理論。且儒家混道德政治爲一談，不脫古代思想之色彩。韓非論勢，乃劃道德於政治領域之外，而建立含有近代意味純政治之政治哲學①。無論其內容是否正確，其歷史上之地位則甚重要。宋明諸儒不知儒法二家同道尊君而其旨根本有別。大唱「三綱」之教，自命承統於洙泗。實則暗張愼韓，「認賊作父」。且又不能謹守家法，復以尊德貴民之微言與專制之說相混淆。於是下材憑勢亦冒堯舜之美名以肆其倍蓰於桀紂之毒害。按其爲弊，又不徒理論上之非驢非馬已也②。

抑吾人當注意，韓非不僅摒道德於政治範圍之外，且認私人道德與政治需要根本上互不相容，而加以攻擊。儒家極重家族，甚至於家國之義務相衝突時主張舍國以全家③，韓非一反其道，故五蠹篇曰，「楚之有直躬，其父竊羊而謁之吏。令尹曰，殺之，以爲直於君而曲於父，報而罪之。以此觀之，夫君之直臣，父之暴子也。魯人從君戰，三戰三北。仲尼問其政。對曰，吾有老

① 治歐洲政治思想史者每以馬克亞維利（Machiavelli，1469-1527）爲近代思想之先鋒，其理由之一爲君道一書（IL Principe 馬君武譯名霸術）明劃道德於政治之外。

② 作者中國政治思想史第三章第六節之末段可參閱。又章炳麟太炎文錄一，釋戴論明朝「任法律而參閩洛」之禍，亦可同看。

③ 論語子路十三，「葉公語孔子曰，吾黨有直躬者，其父攘羊而子證之。孔子曰，吾黨之直者異於是。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」孟子盡心上，「桃應問曰，舜爲天子，皐陶爲士，瞽叟殺人，則如之何。孟子曰（中略），舜視棄天下猶棄敝屣也。竊負而逃

父，身死莫之養也。仲尼以爲孝，舉而上之。以是觀之，夫父之孝子，君之背臣也。故令尹誅而楚姦不上聞，仲尼賞而齊民易降北。上下之利若是其異也。」至於私人道德則尤與君國之利益相反。八說篇曰，「爲故人行私謂之不棄，以公財分施謂之仁人，輕祿重身謂之君子，枉法曲親謂之有行，棄官寵交謂之有俠，離世遁上謂之高傲，交爭逆令謂之剛材、行惠取衆謂之得民。」六反篇亦曰，「畏死遠難，降北之民也，而世尊之曰貴生之士。學道立方，離法之民也，而世尊之曰文學之士。遊居厚養，牟食之民也，而世尊之曰有能之士。語曲牟知，僞詐之民也，而世尊之曰辯智之士。行劍攻殺，暴傲之民也，而世尊之曰廉勇之士。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰任譽之士。」①考韓子非毀私德之用意顯在排私以利公。易詞言之，卽舉凡無益於君國之德行名譽皆所不取。推其論之所極，則政治社會中殆無復個人生活之餘地。儒家認窮則獨善其身，隱居以求其志，爲個人高尚生活之一種。而自韓子視之則此爲國法之所不能容。故舉太公望對周公問誅隱士之言曰，「彼不臣天子者，是望不得而臣也。不友諸侯者，是望不得而使也。耕作而食之，掘井而飲之，無求於人者，是望不得以賞罰勸禁也。且無上名雖智不爲望用。不仰君祿，

，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」

① 下文復曰，「赴險殉誠，死節之民也，而世少之，曰，失計之民也。寡聞從令，全法之民也，而世少之，曰，樸陋之民也。力作而食，生利之民也，而世少之，曰，寡能之民也。嘉厚純粹，整穀之民也，而世少之，曰，愚戇之民也。重命畏事，尊上之民也，而世少之，曰怯懾之民也。挫賊遏姦，明上之民也，而世少之，曰，讇讒之民也。」又詭使第四十五文意略同。

雖賢不爲望功，不仕則不治，不任則不忠。」①如此則不誅何待乎。

韓非尊君抑民，可謂至極。其歷史上之原因，前已述及，無待重申。其理論上之根據則頗足注意。荀子謂人之性惡而可以爲善。法家諸子則更進一步，認定人之性惡而無爲善之可能。於是其刻薄寡恩，專用威勢之主張遂成爲理論上不可避免之結果。蓋韓子認定自私爲人類之本性，雖家庭骨肉之間所不能免。「父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎。」②且人類不但無仁厚之情感，更乏遠大之見識。「民智之不可用猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則復痛，不副痤則寖益。剔首副痤，必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止。嬰兒子不知犯其所小苦，致其所大利也。」「昔禹決江濬河而民聚瓦石。子產開畝樹桑，鄭人謗訾。禹利天下，子產存鄭，皆以受謗。夫民智之不足用亦明矣」③人性之涼薄愚藜如此，則非仁恩德教之所能化，而專制君威，誠惟一治民之術矣。故曰，「民者固服於勢，寡能懷於義。」以仲尼之聖而所服不過七十人，以哀公之庸而號令一國。「不才之子，父母怒之弗

① 外儲說右上三十四。又孟子滕文公下，猶許於陵仲子爲齊七巨擘。戰國策卷十一，齊四，趙威后問齊使者曰，「於陵仲子尙存乎。是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯，此率民而出於無用者，何爲至今不殺乎。」此言足與韓子相發明。荀子亦暗示政治以外無生活之意，參中國政治思想史第三章第五節末二段。

② 六反四十六。

③ 顯學五十。

爲改，鄉人譙之弗爲動，師長敎之弗爲變。」「州部之吏操官兵，推公法，而求索姦人，然後恐懼，變其節易其行矣。」①儒家稱家齊而後國治。韓非此說則幾乎謂國治而後家齊，不徒與儒家相反，卽與管子認家族爲佐治之一具者亦自不同矣。

儒者又每信上世風俗淳美，爲今人所當效法。韓非破其說曰，「古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。古者寡事而備簡，樸陋而不盡，故其珧銚而推車者。古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者。」②「古者丈夫不耕，草木之實足食也。婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不爲多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民衆而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰而不免於亂。」「是以古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。」③然則上古之淳風，不能掩人性之本惡。後世之爭奪，適以證民之不足爲善。君主專制誠爲治平亂世必要之政體。抑又有進者，韓子尙承認上古之民有自治之能力。商子則並此加以否認。開塞篇曰，「天地設而民生之。當此之時也，民知其母而不知其父，其道親親而愛私，親親則別，愛私則險。民衆而以別險爲務，則民亂。當此時也，民務勝而力征。務勝則爭，力征則訟。訟而無正則莫得其性也。故賢者立中正，設無私，而民說仁。當

① 五蠹四十九。

② 八說四十七，珧，音遙，說文蜃甲也，銚，七遙反，田器。古以蜃甲耕也。

③ 五蠹。

此時也，親親廢，上賢立矣。凡仁者以愛私爲務，而賢者以相出爲道。民衆而無制，久而相出爲道，則又亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分定而無制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官設而莫之一，不可，故立君。旣立君，則上賢廢而貴貴立矣。然則上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。」「親親者以私爲道也，而中正者使私無用也。」「上賢者以道相出也，而立君者使賢無用也。」①商韓社會演變之理論如此②，其廢棄儒家德化民本之說，而專任君勢以爲治體，在邏輯上固屬無懈可擊矣。

三　農戰

人君處權乘勢以制臣民，則治體已立，政治社會之最要條件

① 簡書商君書箋正。同篇又曰，「古者民藂生而群處亂，故求有上也。」

② 馮友蘭中國哲學史上册頁三八七曰，「此所說上世、中世、下世，自人類學及社會學之觀點觀之，雖不必盡當。然若以之說春秋戰國時代之歷史，則此段歷史正可分此三時期也。」春秋之初期爲貴族政治時期，其時卽「上世親親而愛私」之時也。及後平民階級得勢，儒墨皆主「尊賢使能」，「汎愛衆而親仁」，其時卽「中世尚賢而說仁」之時也。國君或國中之一二貴族以尙賢之故，得賢能之輔，剷異己而定一尊。而「賢者」又復以材智互爭雄長，「以相出爲道」。久而「相出爲道則又亂」，君主惡而又制裁之。戰國之末期卽「下世貴貴而尊官」之時也。「立君者使賢無用也」，此爲「尙賢之弊之反動，而戰國末期之現實政治卽依此趨勢進行也。」此論大致甚確。足見法家在當時爲適應潮流之維新思想。又法家諸子如韓非之立論，頗重史實，每陳一義，輒引古今人事以爲例證，其方法亦略近馬克亞維利。

已具。然列國環伺，時相侵凌，非有富強之國力，則亦無以自存。商子曰，「國之所以重，主之所以尊者力也。」①韓子曰，「力多則人朝，力寡則朝於人。故明君務力。」②務力之方在使民致身於農戰之二事，而此外與二者無益或有害者皆在抑止之列。蓋勤農可以培經濟力量，習戰所以培軍事力量，其理固甚淺顯③，亦非二家之剏說④。然商韓之重耕戰，幾乎欲擧一國之學術文化而摧毀掃蕩之，使政治社會成爲一斯巴達式之戰鬬團體，此則其獨到之見解，亘千古而鮮匹者也。

欲獎農兵，必先去游食坐談之士。商子曰，「農戰之民千人，而有詩書辯慧者一人焉，千人皆怠於農戰矣。農戰之民百人而有技藝者一人焉，百人皆怠於農戰矣。國待農戰而安，主待農戰而尊，夫民之不農戰也，上好言而官失常也。」⑤韓子亦曰，「博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨，則國何得焉。修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻，則國何利焉。」⑥且有害農戰者又不僅「貞信之行」與「微妙之言」，卽討論實用之學，而不躬親兵農者亦有害於治。「今境內之民皆言治。藏商管之法者家有之，而國愈貧。言耕者衆，執耒者寡也。境內皆言兵。藏孫吳之書者家有之，而兵

① 愼法二十五。

② 顯學五十。

③ 商子算地篇曰，「夫地大而不墾者與無地大同。民衆而不用者與無民衆同。」

④ 管子已論富彊之要，但不及商韓之徹底。又按孔子以「足食足兵」答子貢問政（論語顏淵十二），荀子亦有富國議兵等篇。儒家亦重視兵農。然其目的不在擴張君國之勢，與商韓迥異，宜辨。

⑤ 農戰三。又愼法二十五意略同。

⑥ 八說四十七。

愈弱。言戰者多，被甲者少也。」①

獎進農戰之方法二家所持者略同，其政策之綱要爲「邊利盡歸於兵，市利盡歸於農。」②韓子推行此政策之具體辦法，不外五蠹篇所言「明主之國無書簡之文，以法爲教。無先王之語，以吏爲師。無私劍之捍，以斬首爲勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵強。」商子之「壹賞」「壹教」③之法，則欲使「富貴之門必出於兵。是故民聞戰而相賀也，起居飲食所歌謠者戰也。」④抑商子不但推行軍國民之教育，且復有全國皆兵之主張。兵守篇曰，「壯男爲一軍，壯女爲一軍，男女之老弱者爲一軍，此之謂三軍也。壯男之軍，使盛食厲兵，陳而待敵。壯女之軍，使盛食負壘，陳而待令。客至而作土以爲險阻，發梁撤屋，使客無得以助攻備。老弱之軍，使牧牛馬羊彘，草木之可食者收而食之，以獲其壯男女之食。」流風所被，至漢時關西諸郡「婦女猶戴戟

① 五蠹四十九。又外儲說左上三十二李疵告趙主父謂中山君好巖穴之士，民必怠於農戰，故可攻。

② 商子外內二十二。又曰，「欲農富其國者，境內之食必貴，而不農之徵必多，市利之租必重。」算地亦曰，「利出於地則民盡力，名出於戰則民致死。」

③ 賞刑十七曰，「所謂壹賞者利祿官爵一出於兵，無有異施也。」「所謂壹教者博聞辯慧，信廉禮樂，修行群黨，任譽清濁不可以富貴，不可以評刑，不可獨立私議以陳其上。堅者破，銳者挫。雖曰聖知巧佞厚樸則不能以非功罔上利。然富貴之門要存戰而已矣。」

④ 賞刑十七。

操矛，挾弓負矢」①，足見商君壹賞壹教之成功。然此極端尚武之主張又爲韓非所不取。其言曰，商君之法曰，「斬一首者爵一級，爲官者爲五十石之官。斬二首者爵二級，欲爲官者爲百石之官。官爵之遷，與斬首之功相稱也。今有法曰，斬首者令爲醫匠，則屋不成而病不已。夫匠者手巧也，而醫者齊藥也。而以斬首之功爲之，則不當其能。今治官者智能也。今斬首者勇力之所加也。以勇力之所加而治智能之官，是以斬首之功爲醫匠也。」②

四 法

韓非曰，「人主之大物，非法卽術也。法者編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。術者藏之於胸中，以偶衆端，而潛御羣臣者也。故法莫如顯而術不欲見。」③又曰，「申不害言術而公孫鞅爲法，術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也。此人主之所執也。法者憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也。此臣之所師也。君無術則蔽於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。」

① 後漢書卷一〇〇鄭太傳，又譙周古史考（孫星衍輯，平津館叢書）謂「秦用商鞅計，制爵二十等，以戰獲首級者計而受爵。是以秦人每戰勝，老弱婦女皆死，計功賞至萬數。」足見三軍之制，已付實行。

② 定法四十三。按商君書境內曰，「得爵首一者賞爵一級，益田一頃，益宅九畝，除庶子一人。」是戰功兼致富貴。韓子未評其益田，或以其無關政治。然通典引吳氏謂「秦制戰得甲首益田宅，五甲首而隸五家，兼併之患自此起。」漢代董仲舒班固（漢書卷二十四上食貨志）均以秦法致弊爲言。

③ 難三三十八。

①申商雖各以「大物」名家，然「二子於法術皆未盡善」。且專用一具雖有功而不能遠大②。韓子乃集二家之成，運術以安君馭臣，立法以治民定國。二者相輔爲用而後其效始宏。

法治之根本意義，吾人於述管子時已經道及。③商韓並無新創之見解，其論行法之方法，則頗有管子所不能範圍者。姑舉較重要之數端言之。

一曰廣佈法律之知識　以律令之文宣示大衆，其事實肇端於刑書刑鼎。管子書中亦有布憲施敎之說。商韓承之，其說更詳，而商子尤爲完備。商子立治在使天下之吏民無不知法者。吏明知民知法令也，「故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官。」蓋「法令明白易知」，則「萬民皆知所避就，避禍就福而皆以自治」。商君所規劃之制度頗密。其大致爲置法官法吏「以爲天下師」。「天子置二法官」，「諸侯郡縣皆各爲置一法官及吏」。「諸官吏及民有問法令之所謂也於主法之吏。皆各以其故所欲問之法令明告之。」其竄改條文，及有問不答者皆科以罪。而答問皆以符書繫其年月日時及吏名，以左券予問者而吏藏其右④，用意亦在杜絕姦弊。韓非曰，「法莫如顯」；又曰，「以吏爲師」⑤

① 定法四十三。

② 定法謂法制不一，「則申不害雖十使韓昭侯用術而姦臣猶有所譎其辭」。「戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也。商君雖十飾其法，人臣反資其用。」

③ 編按，蕭氏曰：法治之原則是「國有經常之制度，君按制度以行賞罰。」（中國政治思想史，頁二〇〇）

④ 定分二十六。

⑤ 五蠹四十九。

。其說雖簡，旨則相同①。

二曰以賞罰爲制裁　行法之必賴賞罰，其理甚明②。商韓思想之特點在主張重賞嚴罰，不必與功罪相當。而商子罰惡而不賞善之說尤爲偏激。韓子認定「賞厚者則所欲之得也疾，罰重則所惡之禁也急。」論者每以厚賞費財，重刑傷人爲疑。不知「厚賞者非獨賞功也，又勸一國。」重刑者重一姦之罪而止境內之邪」，盜賊被刑而良民恐懼。又況「以重止者未必以輕止也。以輕止者，必以重止矣。是以上設重刑而姦盡止。姦盡止則此奚傷於民也。」③商君重刑之理論與此略同④。其治秦實際上所採之手段亦與理論相符⑤。然韓子賞刑並重，商君則謂「治國刑多而賞少」，「故善爲治者刑不善而不賞善」⑥。商子所以有如此極端之主張者，由其深信人性無爲善之可能，而政治之直接效用爲維持秩序而非推進道德。政治生活之中，固得有善惡之區別，然而其

① 史記卷六始皇本紀，三十四年博士淳于越勸法古封建，李斯上議焚書，「若欲有學法令以吏爲師」。制曰可。則此主張之實行也。

② 商君書錯法九，「夫人情好爵祿而惡刑罰。人君設二者以御民之志而立所欲焉。」韓非子八經四十八，「人情有好惡，故賞罰可用。賞罰可用，故禁令可立，而治道具矣。」

③ 六反四十六。

④ 說民五曰，「行刑重其輕者，輕者不生，則重者無從至矣。」「行刑重其重者，輕其輕者，輕者不止，則重者無從至矣。」

⑤ 史記卷六八，商君列傳贊集解引新序曰，「衞鞅內刻刀鋸之刑，外深鐵鉞之誅，步過六尺者有罰，棄灰於道者被刑。一旦臨渭而論囚七百餘人，渭水盡赤，號哭之聲動天地。」

⑥ 分見開塞七及畫策十八。

標準則當以法律而不以道德爲根據。行合法者爲善，不合法者爲惡。守法既爲人人無可推卸之責任，則惡者犯罪之行爲，而善者公民之本分。由此言之，則「賞善之不可也，猶賞不盜。」且「刑重者民不敢犯，故無刑也。而民莫敢爲非，是一國皆善也。故不賞而民善。」①雖然，商君非謂賞絕不可用也。其所反對者「賞施於民所義」，而其所主張者「賞施於告姦」。商君釋之曰，「夫利天下之民者莫大於治，而治莫康於立君。立君之道莫廣於勝法，勝法之務莫急於去姦，去姦之本莫深於嚴刑。故王者以賞禁，以刑勸，求過不求善，藉刑以去刑。」②

商韓重刑諸說雖失之偏激，然二子學說亦有粗合於近代法律平等原則者。商君「壹刑」之主張，尤爲明晰。「所謂壹刑者，刑無等級。自卿相將軍以至大夫庶人有犯國禁，亂上制者，罪死不赦。有功於前，有敗於後，不爲損刑。有善於前，有過於後，不爲虧法。」③此與封建法律之議親、故、賢、能、功、貴等事而弛減刑罰④者根本異趣。史稱商君治秦「法令必行，內不私貴寵，外不偏疏遠。是以令行而禁止，法出而姦息。」⑤雖太子犯

① 畫策。

② 開塞。史記卷六八曰，「令民爲什伍而相收司連坐。不告姦者腰斬。告姦者與斬敵同賞，匿姦者與降敵同罰。」殆即「以賞禁，以刑勸」之實施也。

③ 賞刑十七。

④ 周禮小司寇。禮記曲禮曰，「禮不下庶人，刑不上大夫。」不平等之意尤明。

⑤ 史記卷六八，集解引新序。戰國策卷三秦一文略同。

法猶刑其師傅①。則商君可謂能得行法之要道。抑吾人當注意，管子深知「法之不行，自上犯之。」故欲正本清源，教人君自身守法。所惜管子未立制君之法，故其學與歐洲之法治思想尚有可觀之距離。至商韓言法，則人君之地位超出法上。其本身之守法與否不復成爲問題，而惟務責親貴之守法。君主專制之理論至此遂臻成熟，而先秦「法治」思想去近代法治思想亦愈遼遠矣②。

三曰任法必專，不爲私議善行所搖　有吏師以導其先，有刑賞以制其後，法之施行已大體可期。然而任法不專，則雖行而不能久。故商韓皆主張以法令爲政治生活中惟一之標準。此外一切私議善言悉在摒棄之列。私議之所以當廢者，蓋以發言盈廷，既無一定之是非，而一惑其說，則法治之客觀標準因以動搖。商子明之曰，「世之爲治者多釋法而任私議，此國之所以亂也。先王縣權衡，立尺寸，而至今任之，其分明也。夫釋權衡而斷輕重，廢尺寸而意長短，雖察，商賈不爲用，爲其不必也。夫倍法度而私議，皆不類者也。」「是故先王知自議私譽之不可任也，故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之。賞誅之法不失其議，故民不爭。」韓子亦曰③，「明主之國，令者言最貴者也。法者事最適者也。言無二貴，法不兩適。故言行而不軌於法令者必禁。若其

① 韓非子外儲說右上三十四曰，「荆莊王（前六一三～五九一）有茅門之法曰，群臣大夫諸公子入朝，馬蹄踐霤者，廷理斬其輈，戮其御。於是太子入朝，馬蹄踐霤。廷理斬其輈，戮其御。太子怒，入爲王泣曰，爲我誅戮廷理。王曰，法者所以敬宗廟，尊社稷。故能立法從令，尊敬社稷者，社稷之臣也。焉可誅也。」可與此參看。

② 及秦漢以後專制政體亦趨成熟，除極少數之明君外，賞罰之行每撓於親貴，則並商韓之義亦廢。

③ 修權十四。

無法令而可以接詐應變，生利揣事者，上必采其言而責其實。言當則有大利，不當則有重罪。是以愚者畏罪而不敢言，智者無以訟。」①如此則法令大行，而「言無定術，行無常議」②之紊亂現象無由產生矣。至於善言德行，尤足以眩惑人心，更為商韓所深惡。商君曰，「法已定矣，不以善言害法。」又曰，「法已定矣，而好用六蝨者亡。」「六蝨曰禮樂，曰詩書，曰修善，曰孝弟，曰誠信，曰貞廉，曰仁義，曰非兵，曰羞戰。」③韓非所言視此尤為透徹。八說篇謂「錯法以導民也，而又貴文學，則民之所師法也疑。賞功以勸民也，而又尊行修，則民之產利也惰。」八經篇曰，「行義示則主威分，慈仁聽則法制毀。」「明主之道臣不得以行誼成榮，不得以家利為功。功名所生必出於官法。法之所外，雖有難行，不以顯焉。」④「故大臣有行則尊君，百姓有功則利上。」抑又有進者，韓子以為不徒臣下行法外之德足以害法，卽君主自身行之，亦必產生惡果。「夫施與貧困者此世之所謂仁義，哀憐百姓，不忍誅罰者此世之所謂惠愛也。夫施與貧困則無功者得賞，不忍誅罰則暴亂不止。」⑤皆非所以為治也。雖

① 問辯四十一。

② 顯學五十。史記卷六，始皇三十四年李斯別黑白，定一尊之議與此意同。

③ 靳令十三。

④ 外儲說右下三十五曰，「秦昭王有病，百姓里買牛而家為王禱。公孫述出見之入賀。」「王曰訾之，人二甲，夫非令而擅禱，是愛寡人也，夫愛寡人，寡人亦且改法而心與之循，是法不立。法不立，亂亡之道也。」。

⑤ 姦劫弒臣十四。外儲說右下曰，「秦大饑，應侯請曰，五苑之草著

然，不用仁惠者以其亂法耳，非謂暴政可行也。「仁人在位則下肆而輕犯禁法，偷幸而望於上。暴人在位則法令妄而臣主乖，民怨而亂心生。故曰，仁暴者皆亡國者也。」①

仁義害法，故不可用。假使仁義之本身自有治國之效用，則人君或不妨釋法度以任之。然而就韓子觀之，則仁義者徒具美名，實無所用，儒家賤視政刑，薄其僅能使「民免而無恥」。不知此乃唯一可行之治術，而其所樂道之「天下歸仁」則渺茫無稽之幻想也。蓋人性非善，前已言之。利誘威脅而外別無馭民之方。「陳輕貨於幽隱，雖曾史可疑也。懸百金於市，雖大盜不取也。」②故無刑法則號稱君子者生小人之心，用刑法則小人亦可有君子之行。又況一國之中號為君子者為數至少。是以「聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為善也，境內不什數。用人不得為非，一國可使齊。為治者用衆而舍寡，故不務德而務法。」③由此觀之，儒家所標榜之仁義，誠為無用之虛名。「今巫祝之祝人曰，使若千秋萬歲。千秋萬歲之聲聒耳，而一日之壽無徵於人。此人之所以簡巫祝也。今世儒者之說人主不言今之所以為治，而語已治之功，不審官法之事，不察姦邪之情，儒皆道上古之傳，譽先王之成功。儒者飾辭曰，聽吾言則可以霸

蔬菜橡果棗栗，足以活民，請發之。昭襄王曰，吾秦法使民有功而受賞，有罪而受誅。今發五苑之蔬草者，使民有功與無功俱賞也。夫使民有功與無功俱賞者，此亂之道也。」

① 八說四十七。

② 六反四十六，商君書畫策十八亦曰，「善治者使跖而可信，而況伯夷乎。不能治者使伯夷可疑，而況跖乎。勢不能為姦，雖跖可信也。勢得為姦，雖伯夷可疑也。」

③ 顯學五十。

王。此說者之巫祝，有度之主不受也。」③成功。儒者飾辭曰，聽吾言則可以霸王。此說者之巫祝，有度之主不受也。」①

鄧析子曰，「民一於君，事斷於法。」『商子曰，「明主慎法制。言不中法者不聽也，行不中法者不高也，事不中法者不爲也。」②韓子曰，「治強生於法，弱亂生於阿。君明於此，則正賞罰而非仁下也。爵祿生於功，誅罰生於罪。臣明於此則盡死力而非忠君也。君不通於仁，臣不通於忠，則可以王矣。」③行法至此，乃足稱爲圓滿而無遺憾。

雖然，吾人當注意，法爲固定明確之制度而非永久不變之制度。法家諸子深知社會演變之理，故其政治哲學絕無守舊之成分。管子如此，商韓更著。商子曰，「聖人之爲國也，不法古，不修今，因世而爲之治，度俗而爲之法。」④韓子曰，「時移而治不易者亂。能治衆而禁不變者削。故聖人之治民治法與時移，而禁與能變。」⑤又曰，「聖人不期修古，不法常可，論世之事因爲之備。」⑥凡此皆理極顯明，無待於申詳解說。然孔子謂生今之世反古之道者烖及其身⑦。是孔子未必不同情於因時立制之主張。

① 顯學。上文曰，「善毛嬙西施之美，無益於面。用脂澤粉黛則倍其初。言先王之仁義，無益於治。明吾法度，必吾賞罰者亦國之脂澤粉黛也。」

② 君臣二十三。

③ 外儲說右下三十五。

④ 壹言八。又更法一，專述變法之議，可參。

⑤ 心度五十四。

⑥ 五蠹四十九。南面十八曰，「不知治者必曰毋變古，毋易常。變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之毋易，在常與古之可與不可。」

⑦ 中庸二十八章。

又謂三代之禮，損益可知①。是孔子非不知制度之當變。韓非乃謂孔墨「欲審堯舜之道於三千歲之前」，「非愚則誣」②，或不足爲完全持平之論歟。

五 術

韓非曰，「明主治吏不治民」③，此雖專制思想自然之結論，亦爲政治演進必然之趨勢。在封建諸侯之中，貴族與君主共治其民，君民直接相通，而政教所施，人民實唯一之對象。此不徒受宗法制度之賜，列國地狹人少之事實亦有以致之。及小國併而爲萬乘之大邦，公族既盡，世卿同滅。君主勢不能復爲親民之長。臣屬寖失其共治之地位而淪爲君民間承上馭下之佐治階級。其本身亦遂成受治之對象。秦漢以後二千年間之政治關係大較如此，其端開自周末，而韓非此語則其理論上之反響也。

法所以治民，亦所以治吏。韓子論官人治吏之法，大意不出荀子之範圍④。其言曰，「明主使法擇人，不自舉也。使法量功，不自度也。」⑤又曰，「明主使其羣臣不遊意於法之外，不爲

① 論語爲政第二。

② 顯學五十。莊子天運篇以孔子所持之道比之旣陳之芻狗，又謂「禮義法度者應時而變者也」，亦與韓非同意。蓋孔子雖認制度可變，而始終不放棄封建政治之根本原則，與莊韓諸人之舍棄封建者，勢難相容。就此論之，則莊韓之攻擊孔子亦未始爲無的放矢也。

③ 外儲說右下三十五。

④ 作者中國政治思想史第三章第六節。

⑤ 有度六。用人二十七曰，「治國之臣，效功於國以履位，見能於官以授職，盡力於權衡以任事。」「明君使事不相干故莫訟，使士不兼官故技長，使人不同功故莫爭。」

惠於法之內，動無非法。」①又曰，「人主使人臣雖有智能不得背法而專制，雖有賢行不得踰功而先勞，雖有忠信不得釋法而不禁。」②又曰，「爲人臣者陳言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞。功不當其事，事不當其言則罰。」「昔者韓昭侯醉而寢。典冠者見君之寒也，故加衣於君之上。覺寢而說，問左右曰，誰加衣者。左右對曰，典冠。君因兼罪典衣，殺典冠。其罪典衣，以爲失其事也。其罪典官，以爲越其職也。非不惡寒也。以爲侵官之害甚於寒也。」③凡此殆皆上承師說而亦與商子之學相通。

儒家謂徒法不能以自行。韓子亦有得於此旨，故論公孫鞅之任法曰，「法雖勤飾於官，主無術於上。」④於是採申不害之「術」以救法治之所不及，使君位鞏固，臣不得侵，國本既定，則法治乃可成立。故術者「人主所執」以「潛御羣臣」而保持其自身之權勢者也。其異於法者有三。法治之對象爲民，術則專爲臣設，此其一。法者君臣所共守，術則君主所獨用，此其二。法者公布衆知之律文，術則中心暗運之機智，此其三。

術治發生之歷史原因本文第一節之末已述及之。韓非殆承申子之餘緒而加以補正。韓子假定君臣之間絕無仁愛信義之相與。君之權位，臣所覬覦。臣處心積慮以侵奪此權位，君處心積慮以保持其權位。故曰，「上下一日百戰。」⑤又曰，「知臣主之異

① 有度六。

② 南面十八。

③ 二柄七。

④ 定法四十三。

⑤ 揚權八。

利者王，以爲同者刼，與共事者殺。」①爲君者當知臣下侵奪之所由而執術以潛取之。若徒恃法令制度，則恐姦邪之臣緣法爲姦，併與斗斛權衡而竊之也。

韓子所論用術之方頗爲詳細，吾人不必一一縷述。其最要之點爲明察臣下之姦，削減私門之勢。前者根本防止侵奪，後者則與權臣以直接之打擊。韓非曰，「人主之所以身危國亡者，大臣太貴左右太威也。」②故爲君位之安全計，君主當「數披其木，毋使枝葉扶疏。」③然而披木之直接手段，僅可用之於臣勢未大之時。否則不免如魯哀公之謀伐三桓，晉出公之圖去三家④，事有未成反爲所制。故披木之術，當及早行之。而最妥善安全之辦法爲預防權臣之產生。韓子於是分析權臣坐大之主要原因而發爲「五壅」之說。其言曰，「人主有五壅。臣閉其主曰壅，臣制財利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行義曰壅，臣得樹人曰壅。」⑤去壅之術無他，明察下姦，固持上柄而已。

天下未有甘受篡奪之君主，而卒不免於篡奪者，其最大之原因爲明有所蔽，私寵專聽，而臣下乘之以養其勢也。二者之中私寵爲害尤烈，且往往又爲專聽之原因。故韓非於此不憚反覆詳言。如論人臣成姦「八術」，所舉「同牀」、「在旁」、「父兄」、「養殃」⑥，皆嬖佞逢君因以亂政侵權之事。又如論「擅主之

① 八經四十八。

② 人主五十二。八說曰，「明主之國，有貴臣，無重臣，貴臣者爵尊而官大也。重臣者言聽而力多者也。」

③ 揚權八。

④ 史記卷三三魯周公世家，卷三九晉世家。

⑤ 主道五。

⑥ 八姦九。「何謂同牀。曰，貴夫人，愛孺子，便嬖好色，此人主之

臣」謂「凡姦臣皆欲順人主之心以取親幸之勢者也。是以主有所善，臣從而譽之，主有所憎，臣因而毀之。」①此於佞臣邀寵之慣技，尤能揭發無遺。且當邀寵之初，姦臣一以順承爲能事，其害尚不易見。及得寵既專，則君明日蔽而威日替，雖欲復求振作，而事已無及。一人擅君則耳目盡廢②，「國狗」「社鼠」並爲障害①。故曰，「毋專信一人而失其都國焉。」②

欲毋專信，則消極之術爲無所信任，而不與臣下以逢迎窺伺

所惑也。」「何謂在旁。曰，優笑侏儒，左右近習，此人主未命而唯唯，未使而諾諾，先意承旨，觀貌察色以先主心者也。」「何謂父兄。曰，側室公子，人主之所親愛也。大臣廷吏，人主之所與度計也。此皆盡力畢議，人主之所必聽也。」「何謂養殃。曰，人主樂美宮室臺池好飾子女狗馬以娛其心，此人主之殃也。」姦臣利用前三者之地位，又迎合君主之嗜好，而「樹私利其間」，鮮不成事者。

① 姦刧弑臣十四。

② 內儲說上三十。「衞靈公之時彌子瑕有寵，專於衞國。侏儒有見公者，臣之夢賤矣。公曰，何夢。對曰，夢見竈，爲見公也。公怒曰，吾聞見人主者夢見日，奚爲見寡人而夢見竈。對曰，夫日，兼燭天下一物不能當也。人君兼燭一國，一人不能擁也。故將見人主者夢見日。夫竈，一人煬焉，則後人無從見矣。今或者一人有煬君者乎。則臣雖夢見竈，不亦可乎。」參孤憤十一論大臣之壅君曰，「當途之人擅事要，則外內爲之用矣。是以諸侯不因則事不應，故敵國爲之訟。百官不因則不進，故群臣爲之用。郎中不因則不得近主，故左右爲之匿。學士不因則養祿薄禮卑，故學士爲之談也。」「人主不能越四助而燭察其臣，故人主愈弊而大臣愈重。」

③ 外儲說右上三十四。

④ 揚權八。

之機，積極之術爲君心獨斷，而不令臣下有弄權竊勢之機。韓子曰，「人主之患在於信人。信人則制於人。人臣之於其君非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。故爲人臣者窺覘其君心也，無須臾之休，而人主怠傲處其上，此世之所以有刼君弑主也。」①臣既不可信，則當以「七術」馭之。七術者，「一曰衆端參觀，二曰必罰明威，三曰信賞盡能，四曰一聽責下，五曰疑詔詭使，六曰挾知而問，七曰倒言反事。」②二三兩端屬於法治之範圍，可置不論。其餘則一五六七均術治之要旨。「張儀欲以秦韓與魏之勢伐齊荆而惠施欲以齊荆偃兵。二人爭之，羣臣左右皆爲張子言。」惠子曰，「凡謀者疑也。疑也者誠疑，以爲可者半，以爲不可者半。今一國盡以爲可，是王亡半也。刼主者固亡半者也。」此衆端參觀之說也。「商太宰使少庶子之市，顧反而問之曰，何見。」「對曰，市南門之外甚衆牛車，僅可以行耳。太宰因誡使者，無敢告人吾所問於汝。因召市吏而誚之曰，市門之外何多牛矢。市吏甚怪太宰知之疾也，乃悚懼其所也。」此疑詔詭使之說也。「韓昭侯握爪而佯亡一爪，求之甚急。左右因割其爪而效之。昭侯以察左右之臣不割。」此挾知而問之說也。「有相與訟者，子產離之，而無使得通辭，倒其言以告而知之。衞嗣公使人爲客過關市，關市苛難之，因事關市以金與關吏，乃舍之。嗣公謂關吏曰，某時有客過爾所，與汝金，而汝因遣之。關市乃大恐，而以嗣公爲明察。」③此倒言反事之說也。

① 備內十七。

② 內儲說上。

③ 均見內儲說上三十。

雖然，僅用七術猶不足以馭臣也。君主固以權術窺臣，臣亦操心慮以伺君。故爲君者又須避免爲臣下所窺伺。韓子曰，「明主務在周密。」①申子曰，「上明見，人備之。其不明見，人惑之。其智見，人飾之。其不智見，人匿之。其無欲見，人伺之。其有欲見，人餌之。」②「故曰，去好去惡，羣臣見素。羣臣見素則大君不蔽矣。」③

人君致蔽之由既去，則所當愼行者獨斷專制一事而已。老子曰，「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。」④韓非本尊君之旨而釋之曰，「勢重者人君之淵也。君人者勢重於人臣之間，失則不可復得也。」「賞罰者邦之利器也。在君則制臣，在臣則勝君。」⑤此理雖顯而易見，人所共喻。然君主治國不得不任吏以治民。偶一不愼則大權漸侵，旁落於姦邪之手。韓非舉例以明之曰，「司城子罕謂宋君曰，慶賞賜予者民之所好也，君自行之。誅罰殺戮者民之所惡也，臣請當之。於戮細民而誅大臣，君曰，與子罕議之。居期年，民知殺生之命制於子罕也，故一國歸焉。故子罕劫宋君而奪其政法，不能禁也。」⑥人主既知「權借在下

① 內儲說。
② 外儲說右上三十四。
③ 二柄七。
④ 三十六章。
⑤ 喩老二十一。內儲說下三十一篇首文略同。
⑥ 外儲說右上。同篇又引田成子市惠於民以奪齊，及孔子止子路私餉役夫事。

」之危①，則惟有行絕對之專制，大權獨攬，予奪由躬②。「民一於君，事斷於法。」③則羣臣者人君之僕役。驅之去，招之來，生殺貴賤一聽君意，又何篡奪之能爲乎。

韓子術治學說之大意如此。在今日視之似無足稱道。然當戰國末年君權方興之際，韓子已參照歷史之經驗，改進前人之成說，於專制政體之蔽，幾乎備見無遺。其六微七術八姦十過諸說亦幾成秦漢以後二千年中昏君失政之預言。吾人如謂韓非術治爲吾國古代最完備之專制理論，殆無溢美。抑又有進者，儒家謂徒法不能自行。商子亦謂「國皆有法而無使法必行之法」④。韓子取申之術以合於商之法，其意殆在補法治之不及。易詞言之，韓子之學實調合人治與法治兩派之思想。雖然，吾國古代法治思想，以近代之標準衡之，乃人治思想之一種。蓋先秦諸子之重法，皆認法爲尊君之治具而未嘗認其本身具有制裁元首百官之權威。然當君權尚未大盛之時，論者猶有法者君臣共守之主張，與近代法治思想相接近。推原其故，殆由論者徒知法治之實際效用生於共守，而未注意理論上君權既屬至高，則決不容有任何制裁加於其上。逮及韓非之時，則君主專制之事實及法家之專制思想均趨於成熟。於是法與術顯然悉降爲專制之治具，君主之權位遂超越於臣民法度之上而絕無絲毫之限制。故韓子之學就近代法治思想言

① 內儲說下。
② 八說四十七曰，「酸甘鹹淡不以口斷而決於宰尹，則廚人輕君而重於宰尹矣。上下清濁不以耳斷而決於樂正，則瞽工輕君而重於樂正矣。治國是非不以術斷而決於寵人，則臣下輕君而重於寵人矣。」
③ 鄧析子。
④ 畫策十八。

，不免爲「祖型再現」之退化，而就先秦歷史背景言，則爲法家思想之最高發展。其地位之重要，誠不容否認也。

吾人於此可進而一論商韓思想之得失。商韓之思想既爲絕對之君主專制，則其全部思想之有用與否，當以能得適合專制條件之君主與否爲決斷。韓非論勢，謂治國無待堯舜之異材，中主可以勝任。夫法治之無待堯舜，固矣。然而韓子所謂中主，就其論法術諸端察之，殆亦爲具有非常才智之人。身居至高之位，手握無上之權，而能明燭羣姦，操縱百吏，不耽嗜好，不阿親幸，不動聲色，不撓議論，不出好惡，不昧利害。如此之君主，二千餘年之中，求其近似者寥寥無多，屈指可數。其難能可貴殆不亞於堯舜。儒家設聖君爲理想，聖君不出則仁義禮樂之政治無由實現，韓非詆仁義爲空談，而不知其法術難得實行之機會，正復相同。試觀孝公始皇以後，法治未嘗一度大行，則可見吾人之非爲苛論也。昔柏拉圖論治，先立哲君專制之理想，旋審其事實上爲不可能，乃更立法治之政體，欲以可守之良法代不可期之明君。後此幾經發展，乃蔚爲近代憲政之理論與實施。商韓則認仁義無用而不悟明君難得，於是發爲君本位之法治思想，徒爲後世梟雄酷吏開一法門，而卒不能與孔孟爭席，就此一端而論，其智殆在柏拉圖之下矣。

吾人於結束本文之先，尙有一極堪注意之問題，不可不略加討論。法家諸子之中，愼到、與彭蒙、田駢皆學黃老。管子書中多道家言，韓非亦有解老喻老之篇。法家與黃老之關係究竟如何乎。

吾人若舍歷史淵源而僅據思想之內容論，則道法二家思想之

相近者皮毛，而其根本則迥不相同。黃老論治之要點，無過於清靜無爲。法家諸子固亦時發其義。申子論君道曰，「鼓不預五音而爲五音主。」①又曰，「惟無爲可以規之。」②韓子曰，「有智而不以慮，使萬物知其處。有賢而不以行，觀臣下之所因。有勇而不以怒，使羣臣盡其武。」「故至安之世，法如朝露，純樸不散。心無結怨，口無煩言。」③管子亦曰，「虛無無形之謂道」，「名正法備則聖人無事」④。凡此諸語，若置之道德經中，未必覺其不類，然而吾人祇須略事剖辨，則道法之異，顯而易見者至少有三大端。一曰無爲而治之理想相似，而致此之途徑相殊。老子曰，「損之又損，以至於無爲。」⑤仁義孝慈，既無所用，「法令滋彰」⑥，更非所許。君主以百姓心爲心⑦，任天下之自然，而天下治矣。申韓之致無爲，則欲由明法飭令，重刑壹敎之方法，以臻「明君無爲於上，羣臣竦懼乎下」之境界⑧。其操術正爲老子所說「其次畏之」⑨之第三流政治，其地位尙在儒家仁政之下。老子以放任致無爲，申韓以專制致無爲。故曰二家所循之途徑相異也。二曰無爲之操術既殊，其所懸之鵠的尤異。老子

① 馬國翰玉函山房輯佚書引意林。
② 韓非子外儲說右上三十四。
③ 分見主道五及大體二十九。
④ 分見心術三十六及白心三十八。
⑤ 道德經四十八章。
⑥ 五十七章。
⑦ 四十九章。
⑧ 韓非子主道。
⑨ 道德經十七章。七十四章曰，「民不畏死，奈何以死懼之。」

曰，「小國寡民」，「使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。」「甘其食，美其服，安其居，樂其俗。」①蓋黃老之無爲，其目的在立淸靜之治以保人民之康樂。法家諸子則敎君主行無爲之法術，以鞏固君主之權位而立富強之基礎。其術旣行則「臣有其勞，君有其成。」「有功則君有其賢，有過則臣任其罪。」②故申韓之主無爲，其消極之作用，在防權臣之侵奪，其積極之作用在保障君主之專制，與黃老之消極縮減政府職權，積極擴張人民自由者，用意幾乎相反。三曰無爲之目的旣殊，行術者之地位亦異。吾人曾謂老子無爲之思想暗含民主政治之傾向③。「聖人無常心，以百姓爲心。」放任寬容之極，則君位等於虛設，威勢無所施用。故曰，「太上民知有之。」④黃老思想中君主之地位殆遠遜封建小君之重要尊嚴，而惟其荒古之部落酋長，或可勉強相比⑤。申韓思想中之君主則爲始皇混一前夕之專制大君，集威勢於一身，行賞罰於萬衆。急耕養戰，一令齊法。一切政策皆與黃老之無爲相反。獨於推行法治術治之時，設爲無爲之理想。而一按其實，則法治所臻者「名正法備則聖人無事」，術治所期者「明君無爲於上，羣臣悚懼乎下。」故無爲者乃「藏刑匿智」之別名，不可與「歙歙爲天下渾其心」①者相提並論。君臣一日百戰，則君心一日萬幾。方寸之間求所以「

① 道德經八十章。

② 韓非子主道五。

③ 作者中國政治思想史第五章第二節末段。

④ 道德經十七章。

⑤ 作者中國政治思想史第五章第三節末段。

⑥ 道德經四十九章。

偶衆端」「馭羣臣」而運用「疑詔詭使」諸術者殆極盡明察有爲之致。然則爲申韓之君者非韓昭侯、秦始皇、魏武帝之流不足以任之。若漢文帝之略近黃老者固當謙讓未遑耳。

吾人曩論儒法之言禮法，意義相混，二家根本區別在貴民與尊君之一端。道法之說無爲，語亦相混。吾人若就「爲我」與尊君一端察之，則二家之根本區別亦立見。史記謂申韓原於老莊，漢書以管子列於道家，就現存之文獻以論，此皆不揣本而齊末，取形貌而略大體，未足爲定論也。